

La liturgie, interprète de l'écriture

II

**Dans les compositions
liturgiques, prières et chants**

*Conférences Saint-Serge
XLIX^e Semaine
d'Etudes Liturgiques*

Paris 2002

SUBSIDIA

CLV

126

EDIZIONI LITURGICHE

BIBLIOTHECA « EPHEMERIDES LITURGICAE »
« SUBSIDIA »

COLLECTIO CURA A. PISTOIA, C.M., ET C. BRAGA, C.M., RECTA

LA LITURGIE, INTERPRÈTE DE L'ÉCRITURE

II DANS LES COMPOSITIONS LITURGIQUES, PRIÈRES ET CHANTS

CONFÉRENCES SAINT-SERGE
XLIX^e SEMAINE D'ÉTUDES LITURGIQUES

Paris, 24 - 27 Juin 2002

éditées par
C. BRAGA et A. PISTOIA

BIZAU I. – BLANCHARD Y.-M. – CERNOKRAK N. – COSTE M. – DE CLERCK P.
GETCHA J. – HAROUTIOUNIAN-THOMAS G. – JEANLIN F. – JOLY A.
LARCHET J.-C. – METZGER M. – NOUIS A. – PÉRÈS J.-N.
RENAUD-CHAMSKA I. – ROMANOFF C. – RORDORF W. – SMYTH M.
VARTEJANU-JOUBERT M. – VLAICU B.



EDIZIONI LITURGICHE

© Centro Liturgico Vincenziano, 2003

ISBN 88-7367-023-7

CLV-EDIZIONI LITURGICHE
Via Pompeo Magno, 21 - 00192 Roma

Tel. 063216114
e-mail: clv@rm.nettuno.it

Fax 063221078
<http://www.chiesacattolica.it/clv>

TABLE DES MATIÈRES

Présentation (LES ÉDITEURS):	7
À la mémoire du Père Achille Maria Triacca, s.d.b. (1935-2002) (A. PISTOIA)	9

I

TRADITIONS JUIVE ET CHRÉTIENNE

RENAUD-CHAMSKA I., Les citations bibliques dans la liturgie chrétienne	17
VÂRTEJANU-JOUBERT M., La prière juive interprète de la Bible. Prolégomènes à une typologie des réemplois bibliques.....	37

II

QUELQUES EXEMPLES TRADITIONS ANCIENNES

RORDORF W., « Nous osons dire: "Notre Père qui es aux cieux" ». L'impact liturgique d'une herméneutique patristique.....	55
HAROUTIOUNIAN-THOMAS G., Les fondements bibliques de la veille anaphore arménienne de Saint Basile. L'aspect christologique.....	65
SMYTH M., Prières eucharistiques et <i>Testimonia</i> bibliques: L'exemple de la liturgie occidentale ancienne.....	77
JEANLIN F., Citations et thèmes bibliques dans l'hymne aca- thiste (byzantine) à la mère de Dieu.....	89
GETCHA J., Le Grand Canon pénitentiel de saint André de Crète. Une lecture typologique de l'histoire du salut.....	105
PÉRÈS J.-N., Lectures et citations de l'Écriture dans la liturgie pour les malades du Négus Zar'a Yā'qob	121
BIZĂU I., Les psaumes et leur interprétation dans le rituel or- thodoxe de la consécration de l'Église	131

III

AUTRES EXEMPLES

CERNOKRAK N., Les offices byzantins de la passion, interprètes de la polémique du Christ avec les juifs dans l'Évangile de saint Jean.....	171
LARCHET J.-C., La référence à l'Écriture dans la liturgie byzantine des funérailles.....	187
NOUIS A., L'utilisation de la Bible dans un essai d'écriture liturgique dans la tradition réformée	203
ROMANOFF C., L'imprégnation biblique des répons de l'office.....	213
METZGER M., La fidélité au texte biblique dans quelques productions liturgiques romaines récentes.....	223
JOLY A., L'utilisation de l'Écriture dans la liturgie des églises luthériennes.....	237
COSTE M., L'inspiration biblique des hymnes nouvelles	247

IV

ESSAI DE SYNTHÈSE
DÉBAT THÉOLOGIQUE

BLANCHARD Y.-M., Bible e liturgie	259
DE CLERCK P., Débat final: réactions d'un auditeur catholique	277
VLAICU B.F., La liturgie et la lecture typologique de l'Écriture	283

PRÉSENTATION

Le recueil des Actes de la 49ème Semaine de Saint-Serge s'ouvre avec une commémoration du regretté Père Achille Maria Triacca, S.D.B., qui a remis son âme dans les bras du Seigneur le 4 octobre 2002, la même année de ladite Semaine, à laquelle la progression de la maladie l'avait empêché de participer.

La nouvelle de la mort de notre Ami aura touché de façon particulière tous les amis de Saint-Serge, qui l'ont connu et apprécié pour tout ce qu'il a représenté pour la cause liturgique, y compris le côté oecuménique, et pour les qualités élevées de sa personnalité. Nos lecteurs pourront revivre, en ouverture de ce volume, quelques traits de sa figure et de son activité.

En 2001 déjà, le Père Triacca avait esquissé une riche introduction pour les Actes de la 48ème Semaine. Les Actes de la 49ème Semaine peuvent bien profiter de la même introduction, la thématique étant la même – La liturgie, interprète de l'Écriture –, mais rapportée cette fois aux compositions liturgiques.

La liste des exposés suivra fidèlement le schéma du programme esquissé pour la rencontre 2002.

A tous nos lecteurs nous souhaitons de tirer le meilleur profit des riches matériaux ici proposés.

LES ÉDITEURS



À la mémoire
DU PÈRE ACHILLE MARIA TRIACCA, S.D.B.
(1935-2002)

Le 4 octobre 2002 le Père Achille Maria Triacca, S.D.B., bien connu par tous les amis de Saint-Serge, après une longue maladie s'éteignait dans l'infirmerie de l'Université Pontificale Salésienne. S'accomplissait ainsi, dans les bras du Seigneur, le chemin terrestre d'un personnage parmi les plus appréciés par rapport à la science liturgique de nos jours, sous le double aspect de la recherche scientifique et de l'enseignement. Tous ceux qui, pendant ces récentes décennies, ont parcouru avec nous le chemin de notre revue *Ephemerides Liturgicae* et des publications connexes, peuvent reconnaître aisément le Père Triacca comme une figure devenue familière.

En esquissant ici un bref portrait, nous garderons une attention particulière à ses rapports avec l'Institut de Théologie Orthodoxe de Saint-Serge, à Paris, et des Semaines oecuméniques d'études liturgiques. Mais, à son tour, la collaboration qu'il a prêtée dans ce milieu particulier on la doit insérer dans l'ensemble de son activité.

Quelques aperçus biographiques

Le Père Achille Maria Triacca naquit à Varese le 4 février 1935, dans une famille dont la piété bien solide représentera – c'est lui-même qui l'atteste – le berceau de sa vie de prière. A 11 ans il entra dans le séminaire de l'archidiocèse de Milan, où prit forme ce qui sera pour tout sa vie l'objet d'étude et de vénération le plus aimé: la liturgie ambrosienne. A 20 ans, il entra dans la famille salésienne et en 1964 reçut l'ordination presbytérale. Comme il parvint à Rome, il commença son service à la cause liturgique dans lequel il avancera avec un poids de plus en plus croissant. Tout en étant pourvu de constitution robuste, il subit un infarctus en 1981 et en 1997 lui furent implantés bien quatre by-pass. Néanmoins, aucun de ces accidents l'a empêché de façon sensible de poursuivre son activité. Il a bien fallu la découverte, malheureusement tardive, d'une tumeur au côlon, ensuite étendue au foie, pur le voir ralentir peu à peu son rythme de travail. Le 4 octobre 2002, comme déjà

rappelé, il remettait son âme au Seigneur en recevant sans doute le prix réservé aux serviteurs fidèles. Pour avoir une idée de ce que le Père Triacca représentait dans les divers milieux où il a travaillé, il n'y avait qu'à voir le rassemblement des amis et des estimateurs qui ont participé à la messe des obsèques célébrée dans la paroisse de Santa Maria della Speranza et présidée par le card. Virgilio Noè.

Il faut dire d'ores et déjà qu'à propos de tout témoignage que l'on peut référer sur notre personnage comme chercheur et comme professeur, son vrai centre de gravité consistait dans une vive conscience de la dignité presbytérale, dans l'esprit salésien, dignité toujours et partout placée au-dessus de n'importe quel titre de mérite. De même, on ne peut pas oublier son engagement assidu dans les diverses formes de ministère presbytéral: du sacrement de la réconciliation à la direction spirituelle, de la formation à l'esprit de prière au service au clergé etc. Le cas échéant, l'homme d'étude cédait de bon gré le pas au pasteur. Si l'on ne tient pas compte de cet aspect de sa personnalité, on ne rend pas la justice à notre Ami.

La collaboration avec "Ephemerides Liturgicae"

Il était inévitable que l'attention du Père Triacca se portât bientôt sur la revue la plus ancienne à sujet liturgique, c'est-à-dire *Ephemerides Liturgicae* (Rome, 1887). Celle-ci se trouvait à cette époque là – on était au début des premières années soixante du siècle passé – en face de l'événement conciliaire de Vatican II et à son premier fruit: la Constitution sur la liturgie *Sacrosanctum Concilium*. C'était, bien sûr, la même situation partagée avec les autres publications à sujet liturgique. Il s'agissait, en effet, de suivre, comprendre et aider à comprendre, avec mesure, les divers développements de la réforme liturgique, par rapport aussi bien à ses principes inspirateurs qu'à ses traductions rituelles. Le Père Triacca commença à coopérer, plutôt lentement, avec *Ephemerides Liturgicae*, avec des recensions parues vers la fin des années soixante, pour devenir définitive à partir de 1973 quand il fut intégré dans le "Coetus Directionis". Son entrée signifiait, au de-là d'une simple addition numérique au corps rédactionnel, le commencement effectif d'une nouvelle phase dans l'histoire de la revue. Il fallait, en effet, passer d'une orientation centrée pour la plupart sur l'étude des rubriques, même si entrecoupée ci et là par d'études relevant du mouvement liturgique, à une entreprise qui demandait une révision de la structure liturgique tout entière de l'Eglise, y compris la dimension œcuménique.

A partir de sa première contribution scientifique – voir l'article *Per una trattazione organica sulla Confermazione: verso una teologia liturgica* dans *Eph. Lit.* 86 (1972) 128-181 – notre Ami continua ponctuellement à publier ses études dont l'apport représentait toujours un progrès pour la science liturgique. L'amour qu'il portait à la liturgie – une liturgie vécue, pas seulement étudiée – l'adressait à s'engager pour veiller sur les pièges qui pouvaient compromettre une exacte interprétation des enseignements et prescriptions conciliaires. Il faut le dire, pour éviter tout malentendu: le Père Triacca a toujours correctement interprété et défendu le renouveau liturgique conciliaire, tantôt pour les principes qui l'ont inspiré, tantôt pour ses contenus doctrinaux et ses propositions pastorales. Le noyau de son enseignement était la conviction que la tradition liturgique, comme toute tradition d'Eglise, doit être étudiée dans ses divers contextes et réinterprétée en tenant toujours présent le "sensus Ecclesiae". Et afin que cela puisse arriver, il faut "étudier", toujours étudier, avec un esprit libre, le passé en son entier avec ses aspects autant positifs que lacuneux.

La Collection « Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia »

La revue *Ephemerides Liturgicae* comptait déjà une série considérable de publications collatérales (« Sectio historica », « Sectio pastoralis »). Mais les nouveaux événements réclamaient une nouvelle adresse dans le secteur des recherches. C'est bien ici qu'entra en jeu l'intuition du Père Triacca, qui proposa d'entamer un nouveau cycle de publications qui, en même temps que suivaient l'"iter" de la réforme liturgique, en approfondissent le substrat historique, théologique, rituel, célébratif. L'entreprise aurait eu, entre autre, le mérite de mettre en circulation de nouvelles forces, bien préparées. Ce fut ainsi le début de la Collection « *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia* », dont le terme "Subsidia" dénote suffisamment aussi bien le caractère que les objectifs de la nouvelle Collection, c'est-à-dire produire des contributions scientifiquement fondées pour l'accroissement des études liturgiques.

Comme signalé ci-dessus, on doit remarquer le propos d'engager des auteurs nouveaux et qualifiés. Pour le Père Triacca, en effet, il ne s'agissait pas seulement d'assurer le progrès de la cause liturgique, mais aussi de frayer un chemin à des talents valides, faute desquels la science liturgique reviendrait à son vieux modèle de répétition languissante et se replierait sur des reflux nostalgiques. Parmi les succès de cette "politique" on peut déjà compter la série très riche de thèses doctorales

que notre Professeur a lui-même dirigées avec une assiduité tout à fait spéciale. Effectivement, l'initiative a tenu ses promesses: elle a donné et continue à donner à plusieurs chercheurs la possibilité concrète de mettre à profit de leurs talents. Tout ça peut être attesté, entre autre, par la multitude d'élèves que le Père Triacca a formés et lancés sur l'arène des études liturgiques.

Les Conférences de Saint-Serge

Ce qu'on vient de dire sur la Collection « *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae - Subsidia* » vise de façon particulière les Conférences de Saint-Serge. Depuis toujours, notre Ami s'est intensément intéressé à la cause oecuménique. L'Institut de Théologie Orthodoxe "Saint-Serge" de Paris a lui donné la possibilité de faire valoir sa compétence à propos d'études liturgico-oecuméniques comparées. Par rapport aux Conférences, il a bien mérité sous divers aspects: d'abord, il s'est inséré avec tout le poids de sa préparation dans le vif d'une expérience tout à fait spéciale de dialogue oecuménique; de plus, il a toujours gardé avec empressement un bon rapport avec les protagonistes ou quand même avec plusieurs amis de Saint-Serge; finalement, c'est à lui l'initiative de faire poursuivre en Italie l'édition des Actes des Conférences qui, pour des raisons particulières, risquaient la survivance. Celle-ci fut assurée par le Père Triacca en insérant les Actes dans la nouvelle Collection. Et nos Editions se disent très honorées de les avoir accueillis.

Et à propos des Conférences et des Actes, notre Ami s'est empressé lui-même de laisser un témoignage bien documenté, dont la valeur s'avère très précieuse. Il s'agit du volume entièrement dédié aux Conférences, c'est-à-dire: *Le « Conferenze di San Sergio »*. *Settimane ecumeniche di studi liturgici* (= BEL-S, n. 76). Le volume, paru en 1994, garde toute sa validité pour documenter sur les débuts, les propos, la méthode, les thématiques, l'esprit des rencontres oecuméniques de Saint-Serge. On a de difficulté à relater ici en peu de mots la richesse des données que le volume peut fournir. Il faut du moins signaler ici la proposition "méthodologique" employée au cours des Semaines, c'est-à-dire l'immersion dans les témoignages toujours parlants des traditions liturgiques mutuellement confrontées, en polarisant ainsi tout intérêt sur la *lex orandi* révisitée dans ses origines, dans ses développements, dans son impact dans l'histoire et dans ses évolutions. Ce propos le Père Triacca non seulement le copartageait, mais bien plus il le patronnait comme la voie la plus appropriée pour retrouver un "consensus" pour l'unité des Eglises.

Mais, au-delà de la préoccupation d'assurer la survivance des matériaux des Semaines, il est toujours à considérer l'apport très riche qu'il a donné en personne à l'étude des thématiques traitées séance par séance. Ce qui surtout doit être remarqué est l'intérêt qu'il a prêté à la liturgie ambrosienne qui – comme déjà rappelé plus haut – représente le sujet plus aimé qu'il a cultivé depuis sa première jeunesse. Dans le chœur des traditions liturgiques il a fait retentir, en contexte oecuménique, le témoignage de la liturgie qui tire son nom de Saint Ambroise. Il a pu ainsi impliquer la voix d'une liturgie qui ne fût pas seulement un vestige honorable du passé, mais aussi un trésor vivant et vivifiant.

On doit aussi remarquer que la validité des contributions à sujet oecuménique du Père Triacca est témoigné, entre autre, par deux événements particuliers liés justement au secteur ambrosien de ses travaux scientifiques. En 1985 l'Institut Saint-Serge lui conféra le doctorat "honoris causa" en liturgie orthodoxe. De même, la société anglaise Henry Bradshaw Society le nomma vice-président honoraire à vie.

Quelques aspects complémentaires du personnage

Tout ce qu'on vient de dire sur notre personnage ne reflète qu'en partie la richesse de talents et d'opérosité qui l'ont caractérisé. En effet, l'éventail de ses intérêts en tant que chercheur embrassait des sujets qui attireraient particulièrement son attention, telles les thématiques trinitaire, pneumatologique, mariologique, ecclésio-liturgique et – digne d'être remarquée – la piété populaire. Chacun de ces sujets pourrait bien représenter un chapitre d'une biographie à souhaiter bientôt, au bon profit du monde scientifique.

Presque interminable serait la liste des différentes formes de collaboration qu'il a prêtées à de secteurs même extérieurs à la liturgie. Il possédait en effet un clavier très riche d'intérêts liés aux diverses dimensions de la vie de l'Eglise qui le mettaient en vedette au point que plusieurs institutions et organismes d'Eglise, à commencer des congrégations romaines jusqu'aux instituts universitaires, l'invitaient à prêter sa coopération. De façon tout à fait spéciale est à mentionner son expérience de professeur à la Faculté de Liturgie de Saint-Anselme et à "son" Université Salésienne. Beaucoup d'élèves lui réservent à jamais une dette de reconnaissance, ayant reconnu en lui le professeur en science, le guide en sagesse, le modèle en travail. Tout ce que le Père Triacca a élargi comme chercheur, comme animateur de congrès et comme éditeur représente désormais un patrimoine

auquel on peut se confier avec toute sûreté. Même là où il y aurait matière de débat, il faut toujours reconnaître qu'il y a raison d'apprendre.

Pour rester au niveau scientifique, il faut encore signaler deux initiatives éditoriales que le Père Triacca a publiées en coédition avec d'autres auteurs: il s'agit, respectivement, du *Nuovo Dizionario di Liturgia* (1984, suivi d'autres éditions) et du *Dizionario di Omiletica* (1998), où plusieurs auteurs ont canalisé le mieux que la science liturgique moderne est à même de produire. Par ces deux entreprises courageuses l'étude de la liturgie peut être alimenté au-delà d'un vieillissement précoce. Presque innombrables sont les revues auxquelles il a coopéré tantôt de façon continue – comme pour *Rivista Liturgica* et *Ephemerides Liturgicae* en tant que membre de la Direction –, tantôt de façon occasionnelle comme – pour en citer quelques-unes – *Ecclesia Orans*, *Seminarium*, *Ora et Labora*, *Marianum*, etc.

Pour conclure

Raconter en peu de pages la figure et l'oeuvre du Père Triacca n'est pas possible. Il faut s'en tenir ici à cet aperçu en espérant que d'autres témoignages autorisés puissent en enrichir la mémoire. Certes, l'homme de science soulève de l'admiration; mais on pourrait convenablement explorer d'autres aspects de sa personnalité: par exemple, sa vie intérieure (avec tout respect, évidemment) à laquelle la liturgie a fourni, au-delà d'un cadre institutionnel, la substance solide de la piété de l'Eglise. Et encore: sa vie de prière, une prière continue, savante et fervente.

La dernière période de sa vie, marquée par la croix d'une longue maladie, a sans doute donné plus d'évidence à ses qualités meilleures en en manifestant la pleine maturation. Il faut remarquer que, étant doté d'un caractère très fort, il a lutté longtemps contre les assauts de la maladie pendant laquelle se succédaient des moments où il pouvait avoir confiance à un ressort souhaitable à des moments où il semblait presque se rendre à la force de la maladie. Il n'était pas un surhomme, mais tout simplement un homme dont la faiblesse était soutenue par l'Esprit.

Nous prenons congé de lui en rappelant la leçon qu'il nous laisse comme icône fidèle des paroles du Seigneur: « Celui qui demeure en moi produit beaucoup de fruits, parce que faute de moi vous n'êtes pas à même de faire quoi que ce soit » (*Jn* 15, 5).

I

TRADITIONS JUIVE ET CHRÉTIENNE



LES CITATIONS BIBLIQUES DANS LA LITURGIE CHRÉTIENNE

Je suis très honorée et intimidée de venir parler devant une si noble assemblée d'un sujet qui me touche de près puisque j'y ai consacré un mémoire de fin d'étude à l'Institut catholique de Paris en 1992. Je dois pourtant vous avouer que depuis lors je me suis plus occupée d'arts plastiques et d'aménagements d'églises que de linguistique, et que j'ai dû faire un certain effort pour me replonger dans le sujet de mon mémoire à la demande de Paul De Clerck à qui je ne peux rien refuser ! Je vous demanderai donc toute votre indulgence pendant mon exposé¹.

En posant la question du statut linguistique de la citation biblique dans le discours liturgique, je me plaçais délibérément dans une discipline relativement nouvelle explorée par les sciences du langage depuis Emile Benveniste et John Austin, les deux illustres pionniers des écoles française et anglaise: le champ pragmatique. Ma question était: qu'est-ce qu'un fidèle *fait* lorsqu'il *dit* les paroles prescrites dans le rituel de la messe, par exemple « Saint, le Seigneur Sabbaoth ... Hosanna au plus haut des cieux », ou encore « Prenez et mangez, ceci est mon corps » ou « Notre Père, qui es aux cieux... ».

Un rapide coup d'œil sur les sources littéraires du texte de la messe romaine, que j'ai pris comme corpus, permet de repérer tout un tissu de citations. Un collier, pourrait-on dire plutôt, qui enfle à la suite les unes des autres, et quelquefois sans transition, des perles très diverses: à la salutation faite par Booz à ses moissonneurs dans l'antiquité hébraïque: « Le Seigneur soit avec vous », répond une phrase de S. Paul adressée à une communauté du 1er siècle: « Et avec votre esprit ». On trouve successivement dans le Missel romain une composition du haut Moyen Age (« Je confesse à Dieu »), un cri biblique courant tout le long de l'Ancien et du Nouveau Testament (« Seigneur, prends pitié ») qu'on continue, même aujourd'hui, à dire en grec: « Kyrie eleison »; l'antique développement lyrique du chant des anges rapporté par S. Luc dans son évangile, une oraison rédigée entre le III^e et le VI^e siècles et souvent attribuée à un pape, S. Léon ou S. Grégoire, des textes bibliques nés sous la plume

¹ Cette communication reprend les termes dans lesquels j'exposais les conclusions de ma recherche au colloque de théologie sacramentaire et de liturgie de l'ISL sur la pragmatique linguistique en 1994, et publié dans la revue de l'Institut catholique de Paris, dans le n° 56, en octobre 1995.

d'un prophète: Jérémie, Amos, Osée..., ou d'un scribe royal. Les Psau-
mes attribués David voisinent avec les textes d'Isaïe et de Matthieu. Le
Canon Romain, immuable et unique Prière eucharistique dans le Rite
romain jusqu'à une époque récente, est lui-même farci de citations hété-
rogènes empruntant beaucoup aux deux Testaments mais aussi, curieu-
sement, à la littérature latine de Sénèque ou de Cicéron, voire aux
formules rituelles des prêtres de Jupiter. Les personnages de l'Evangile,
le Centurion, la foule de Jérusalem, les deux aveugles de Jéricho, Jean
Baptiste, Jésus bien sûr, entendent leurs paroles rapportées dans la litur-
gie, sans pour autant qu'elles leur soient toujours explicitement attri-
buées. Enfin les acclamations de l'Apocalypse retentissent çà et là,
ouvrant des portes de lumière pour faire résonner aux oreilles des vi-
vants d'ici-bas les paroles des vivants de là-haut. Si l'on excepte certains
moments où un membre de l'assemblée prend la parole pour une moni-
tion, un mot de bienvenue, ou quelques annonces à la fin de la célébra-
tion, il n'est pas, dans la synaxe liturgique, d'énoncé qui ne soit rapporté
le discours citant toujours un auteur ou un texte qui l'a précédé, même si
les fidèles, voire le clergé lui-même, n'en n'ont pas une claire con-
science.

Le résultat serait cousu de fil blanc ou pas plus solide qu'un collier
de perles si l'unité et la force n'étaient données par l'objectif même de
ce discours, qui est aussi son origine: "faire mémoire". Le discours litur-
gique est en son entier une sorte d'"archi-citation", puisqu'il se donne
comme discours rapporté, fait "en mémoire" du Seigneur, de sa passion
et de sa résurrection². Le rite répète un événement qui lui est antérieur et
extérieur. Et c'est dans le "mémorial" que se trouve le principe d'unité
qui rend ce tout, pourtant hétérogène, fortement cohésif. La communauté
énonciatrice fait ce qu'elle dit qu'elle fait lorsqu'elle dit: « Nous faisons
mémoire ». Elle cite son origine à l'intérieur d'elle-même et se donne à
entendre comme citation d'un autre. Fondée sur une tradition reçue (*tra-
ditio tradita*), elle se vit comme tradition en acte³ (*traditio sese tradens*),
perpétuant les paroles et les actes du Christ par la réactualisation régu-
lière de ses actes et de ses paroles. C'est pour cette raison que le livre
liturgique n'est pas un reliquaie. Et comme Ruth à la fin de la journée
avait ramassé une mesure d'orge après avoir battu ce qu'elle avait glané,
de même au fil des siècles les chrétiens rassemblés pour l'eucharistie ont
glané et battu des citations d'origines différentes, jusqu'à en remplir une

² J.M.R. TILLIARD, "Le Mémorial dans la vie de l'Eglise", in *La Maison-Dieu* 106, (2^e tr. 1971) 22-45.

³ Voir l'article de Louis-Marie CHAUVET, "La notion de tradition", in *La Maison-Dieu* 178 (2^e trimestre 1989), p. 11.

pleine mesure avec laquelle, comme Ruth toujours, ils font un pain nourrissant qu'ils partagent entre eux et avec ceux qui n'ont pas moissonné.

Tout nous engageait donc à initier notre réflexion avec cette constatation empiriquement établie que le discours liturgique est un discours entièrement rapporté, une sorte de "comble de la citation". Je parle du moins pour le rite romain, car, s'il n'est pas difficile de repérer d'innombrables citations et allusions bibliques dans le rite byzantin, je n'ai pas fait d'étude spécifique pour analyser l'usage et le traitement particuliers qu'il y est fait de ces citations.

Abordant par le biais de la pragmatique le bloc apparemment monolithique du discours liturgique, j'ai fait un travail sur l'énonciation, non sur l'énoncé. J'ai cherché à voir ce qui se passe lorsqu'on laisse simplement entendre le texte comme citation, pour comprendre ce qu'il met au travail, quelles articulations il met en jeu, quel espace il investit entre le *dire* et le *dit*, pour reprendre les termes d'un autre linguiste, Oswald Ducrot.

Citer vient du latin, *citare*, fréquentatif de *ciere*, "mettre en mouvement". Originaire d'une vieille racine indo-européenne, il a en latin un sens technique et signifie "convoquer" (le Sénat, par exemple), "citer en justice", "invoquer le témoignage de", d'où "mentionner". Lorsque je cite, j'établis un rapport entre deux textes, deux auteurs, deux systèmes composés chacun d'un texte et d'un auteur. Selon l'opposition scolastique bien connue, on peut avancer en première approximation que le premier énoncé a valeur de mention, le second, valeur d'usage. Mais quand je cite une phrase en disant JE, qui dit JE? Lorsque je lis ou que j'entends une citation, laquelle des deux valeurs dois-je réaliser? Celle d'usage? celle de mention? les deux? La valeur logique d'une citation n'est jamais parfaitement déterminée, elle est toujours indécise et ambiguë. C'est pourquoi la logique ne fait pas de citations.

Emile Benveniste, dans un article célèbre consacré à la nature des pronoms, écrit:

Quelle est donc la "réalité" à laquelle se réfère *je*? Uniquement une "réalité de discours", qui est chose très singulière. Le *je* ne peut être défini qu'en termes de locution, non en termes d'objet, comme l'est un nom. *Je* signifie la personne qui énonce la présente instance de discours contenant *je*, instance unique par définition, et valable uniquement dans son unicité⁴.

Or dans une citation, *je* est imputable à un autre. Si, comme le dit Benveniste, *je* ne peut être identifié que par l'instance de discours qui le

⁴ Emile BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, tome I, Paris, 1966 p. 252.

contient, quel sera l'individu représenté par le *je* d'une citation? Quand je cite, j'investis, j'allègue, j'assume, je mets en rapport, je réduis la distance entre l'autre et moi, mais en même temps j'exhibe la distance entre les deux textes, les deux énonciations. Dans ce jeu d'approche et de recul, je mets en action la grande machine de la parole, avec des mouvements scéniques qui font apparaître et disparaître des instances d'énonciation au gré du jeu du discours.

La citation se définit donc comme un énoncé répété et une énonciation répétante: en tant qu'énoncé, elle a un sens, l'"idée" qu'elle exprime dans son occurrence première; en tant qu'énoncé répété, elle a également un sens, l'"idée" qu'elle exprime dans son occurrence seconde. Rien ne permet d'affirmer que ces sens sont les mêmes; au contraire, tout laisse supposer qu'ils sont différents, que le second porte au moins une marque de l'in-citation qui est à l'origine de la citation, puisque celle-ci est une transformation appliquée au premier énoncé, qui le fait signe. Bakhtine appelait ces phénomènes "bi-vocaux" ou "dialogiques" pour qualifier le recours chez Dostoïevski, au mot d'autrui dans son propre texte, mot à double sens, car à double orientation. Le mot bivocal fait aiguillage entre le discours propre et le discours d'autrui: changement de voie ou de voix. Il fait sens selon les deux registres dont il relève: énoncé d'une part, mais aussi signe, relation entre les deux discours.

Je me suis donc employée à mettre ces paroles citées dans la liturgie à l'épreuve des outils forgés ces dernières années par la linguistique, plus particulièrement par la pragmatique du discours.

Partant des travaux fondateurs de Benveniste sur la subjectivité dans le langage (exposés dans les *Problèmes de linguistique générale* de 1966), j'ai utilisé surtout l'étude d'Antoine Compagnon dans un livre intitulé *La Seconde main ou le travail de la citation*, paru au Seuil en 1979. Compagnon analyse les rapports entre les deux systèmes sémiotiques à l'œuvre dans une citation. Il définit plusieurs cas de figure possibles. Les rapports entre le texte et l'auteur cités d'une part, et le texte et l'auteur citant d'autre part permettent en effet tout un jeu entre les énoncés rapportant et rapporté: est-on bien sûr, en effet, que lorsqu'on cite une phrase, c'est la même phrase qui est produite? Dans le même temps, on constate aussi un jeu sur les énonciations, au sens où l'on dit qu'il y a du jeu entre deux pièces de mécanique, car, à l'inverse, on ne peut être sûr que l'énonciation, chaque fois nouvelle de la phrase reprise, ne soit pas chaque fois la même.

Depuis la répétition totale, sans aucun déplacement, jusqu'à la reprise qui laisse vacant un espace entre le texte cité et l'énonciation rapportante, la citation déploie toute une échelle de places disponibles pour

un sujet parlant qui peut osciller aussi de l'un à l'autre. Il peut simplement faire entendre la phrase parce qu'il lui est prescrit de la faire entendre à ce moment-là du déroulement rituel; il peut aussi s'investir complètement dans l'énonciation qu'il prononce et faire de cette phrase *sa* phrase. Qui dit *Je* quand je dis « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir » ou, dans le rite byzantin: « Seigneur je ne suis pas digne que vous entriez sous le toit sordide de mon âme »? Vais-je coller à cette parole et la faire mienne? Vais-je la dire parce que le missel comporte à cette place la prescription de la dire? *Je* est le Centurion de Mt 8, 8 que *je* ne suis pas. En donnant simplement au texte la *chance* d'être là, puisque ça "tombe" comme ça dans le rituel, je laisse à des sens nouveaux la possibilité de se greffer sur la forme pure de l'énoncé.

Le sens de la citation se compose donc schématiquement de deux variables: *sa valeur de signification*, c'est-à-dire le sens de l'énoncé d'origine, que l'on supposera d'abord être le même que le sens de l'énoncé repris s'il était original; *le complexe de ses valeurs de répétitions*, c'est-à-dire l'ensemble des valeurs acquises par la citation dans le procès de répétition qui fait d'elle un signe.

Suivant le système mis en évidence par le linguiste américain Peirce, A. Compagnon relève trois, ou plutôt quatre, relations possibles des éléments composant une citation. Chacune d'elles correspond à un signe qui est une valeur propre de répétition, étant entendu que, pour toute citation, ces quatre relations simples sont concurrentes, simultanées, et diversement pondérées.

1. Le symbole

Il réfère à son objet par la vertu d'une relation conventionnelle et arbitraire, comme par exemple le vocabulaire d'une langue. Lorsque les deux éléments de la citation sont exclusivement le texte cité et le texte citant, lorsqu'il s'agit de textes idéalement sans énonciation, la répétition sera évaluée comme symbole dans la terminologie de Peirce. Le cas exemplaire est le théorème de la logique ou de la mathématique: le théorème est un énoncé qui se répète, qui se cite. Pourtant, même s'il est désigné par un nom propre, ce qui est souvent le cas, il ne renvoie à aucun sujet de part ou d'autre de son énonciation. Il est un objet de la langue et non du discours, créé par une relation d'homologie entre deux systèmes réduits aux énoncés. Le symbole, c'est la citation du Code civil et l'exemple de grammaire, c'est aussi la *γνώμη* d'Aristote ou la *sententia* de Quintilien, qui n'ont de valeur que l'expression du général. Mais

c'est aussi la citation biblique dans le discours des Pères et de la Tradition, avec son caractère sériel: Augustin cite Origène qui cite la Bible, Thomas cite Augustin etc ... et les caténistes citent tout le monde, dans une lignée, une "chaîne d'or", une filiation dont la citation est une figure obligée appelée au Moyen âge *auctoritas*. L'*auctoritas*, à première vue, est une phrase d'un discours théologique, répétée dans un autre discours théologique: elle relie exclusivement deux textes.

2. L'indice

Il réfère à son objet par le fait qu'il est véritablement affecté par lui, comme la girouette, indice de la direction du vent, ou la colonne de mercure dans le thermomètre. L'indice désigne l'objet car il est en relation existentielle avec lui. Lorsque les deux éléments de la citation sont exclusivement l'auteur cité et le texte citant, la répétition sera évaluée comme indice. L'indice est une citation d'auteur, une motion de confiance, ou de censure, par laquelle le citateur s'absente, dégage sa propre responsabilité, renvoie l'énonciation. Dans des notes en bas de page, l'auteur d'une thèse s'abolit dans un objet et une méthode. Dans un mémoire sur Balzac, les citations de Balzac sont avant tout des indices. Celui qu'indique une telle citation est l'auteur du texte original, celui qui fonde, garantit, patronne. L'*auctoritas*, à y regarder de plus près, relève donc plutôt de la valeur d'indice de la citation, car plus qu'un texte, c'est un auteur qui est cité. La citation renvoie à l'énonciation particulière d'un sujet, d'un *auctor*, elle désigne un garant.

3. L'icône

Elle réfère à son objet par le fait qu'elle en imite les caractéristiques, comme le fait par exemple la photo. L'icône exhibe l'objet dont elle possède les caractères. L'icône est un signe déterminé par son objet en vertu de sa nature interne; c'est un signe qui porte des caractéristiques physiques de l'objet: il exhibe quelque qualité ou configuration qu'il partage avec l'objet. L'icône est une citation qui qualifie le citateur lui-même quand il assume une énonciation propre malgré la reprise. Lorsque les éléments de la citation sont le système cité au complet (auteur et texte) et l'auteur de l'énonciation répétante, la répétition sera évaluée comme icône. Le pastiche, la citation implicite, la réminiscence sont d'ordre iconique: des paroles secondes qui revendiquent leur identité,

leur spécialité dans la similarité, par l'appropriation, la mainmise, la violence. L'icône engage nécessairement l'auteur de la citation dans son rapport soit avec le texte original soit avec l'auteur premier. Dans le domaine littéraire, c'est Montaigne qui donne les premiers exemples de citation à valeur d'icône, puisque le nouveau mode de citation qu'il inaugure engage le citateur, comme le feront ses successeurs au XVII^e siècle. Selon Malebranche, Montaigne fut indécent: toutes ses citations sont des icônes dont il se pare, qui le mettent en valeur, et qui rehaussent l'idée qu'il a de lui-même. Mais l'âge classique codifiera ce rapport du citateur au système qu'il cite, en créant le concept d'*auteur* qui viendra remplacer celui d'*auctoritas* comme garant de l'écriture.

Il y a deux espèces d'icônes, le diagramme et l'image, la relation entre le système cité et l'auteur citant pouvant se diviser en deux.

4. Le diagramme

Lorsque les éléments de la citation sont exclusivement le texte cité et l'auteur citant, la répétition sera évaluée comme diagramme. C'est une icône pour laquelle la similarité entre le signe et l'objet ne concerne que des *relations* entre les éléments qui les composent respectivement. Un diagramme est une citation qui exhibe la structure du sujet, comme la carte de géographie donne à voir la structure du terrain, par une projection qui n'est pas identificatoire, mais idéale. C'est le titre d'un livre, un organigramme, un schéma en arbre, ou encore la table des matières qui figure à la fin des ouvrages, et que l'on trouve pour la première fois en France au XVI^e siècle dans les ouvrages de Ramus, *index locorum*, relevé topographique des lieux, des *topoi* que les matières occupent, entre lesquelles elles se répartissent.

5. L'image

Lorsque les éléments de la citation sont exclusivement l'auteur cité et l'auteur citant, la répétition sera évaluée comme image. C'est une icône pour laquelle la similarité entre le signe et l'objet est telle que le signe représente ou *imite* les propriétés ou qualités élémentaires de l'objet. L'image est une citation qui découvre le sujet dans son histoire et son identité, celle du livre que j'aime et que j'ai lu dix fois, qui fait de moi un familier de l'auteur. C'est une citation qui me promeut, par laquelle je m'autorise à la classe des auteurs. La citation, qui, on s'en

souvent, est d'origine juridique, est la mise en relation de deux individus, un témoin ou un prévenu d'une part, celui qui le convoque, d'autre part. Le commentateur s'inscrit dans cette relation. Il en tient pour l'érudition et pour la citation, il ne fait plus qu'un avec l'auteur qu'il cite, cela peut devenir une véritable folie, comme c'est le cas d'Hérille dont se moque La Bruyère dans ses *Caractères*:

Soit qu'il parle, qu'il harangue ou qu'il écrive, il veut citer. (...) Ce n'est pas pour donner plus d'autorité à ce qu'il dit, ni peut-être pour se faire honneur de ce qu'il sait: il veut citer⁵.

Sans aller jusqu'à de tels dérèglements, l'image, c'est un clin d'œil complice, un coup de chapeau vers un collègue, un ami, ou, plus gravement, un volume de "mélanges" offerts à tel ou tel.

L'icône, diagramme ou image, ne se rencontre jamais seule, sans composante indicielle ou symbolique: elle serait irrecevable, presque obscène.

L'objet d'interprétation de la citation est toujours *la place du sujet dans le discours*. Ce qui est à interpréter dans la citation, c'est le rapport entre les deux énonciations, étant entendu que toute citation engendre ces quatre couples simples et virtuels. Il revient à l'interprétation en tant que négociation des différences, de les faire exister, de les réaliser, en investissant ou non chaque relation potentielle d'une valeur effective.

Si nous observons maintenant les citations bibliques dans le discours liturgique, nous repérons que certaines paroles de Jésus sont explicitement rapportées à leur énonciateur primitif. Dans le rituel romain, l'introduction au *Notre Père* précise l'origine de la prière à la fois dans son contenu, et dans l'acte illocutoire qu'est le *Notre Père*, i.e. précisément un texte prononcé sur ordre. « Comme nous l'avons reçu du Sauveur et selon son commandement, nous osons dire... ». L'ordre de la réitération, donc de la citation, précède et accompagne la citation. La monition a pour fonction de présenter la prière qui suit comme reçue, ou apprise d'un autre, donc comme une citation. Elle annonce et introduit la prière comme celle du Sauveur en transformant la phrase du récit évangélique avec ses emboîtements successifs: « Il leur dit: quand vous priez, dites: "Père..." », en transformant cette phrase en un discours au présent, et en faisant du "dites" de Jésus un "nous disons" de l'Eglise. Toute expression personnelle est par définition exclue puisque c'est une formule fixée. L'unité vocale chère à saint Cyprien est surtout nécessaire pour

⁵ LA BRUYERE, *Caractères*, "Des jugements", p. 64.

faire apparaître sans ambiguïté possible que la prière est reçue, que c'est dans la ré-citation de la prière reçue du Sauveur que le peuple se reçoit comme peuple, membres d'un seul corps, frères nés d'un même Père.

Entre guillemets, introduite par le verbe "dire" avec la mention de celui qui "dit", la *double parole de Jésus sur le pain et le vin* est on ne peut plus clairement une citation. Une analyse du discours met en évidence ici trois locuteurs différents qui se relayent et "emboîtent" leurs énoncés les uns dans les autres: le prêtre locuteur de la prière eucharistique qui appartient elle-même au discours liturgique, l'évangéliste locuteur du récit évangélique dans lequel se trouve la phrase rapportée, et Jésus locuteur de la parole citée. La citation se fait récitation, re-citation, aussi vraie que nature. Il semble bien que nous soyons ici devant ce qu'Antoine Compagnon appelle une "citation-icône". On cite les paroles mêmes de Jésus, au point parfois de les mimer. La relation iconique est en passe de devenir purement "imaginaire" au sens où l'entend Compagnon, lorsque les deux éléments de la citation sont exclusivement l'auteur cité et l'auteur citant. P.-M. Gy a bien montré comment une tendance de plus en plus fortement accentuée en Occident pendant le Moyen âge a poussé à donner de plus en plus d'importance aux paroles de la "consécration", jusqu'à leur conférer une valeur complètement instrumentale⁶, en les sortant du contexte de la Prière eucharistique. De fait, on est passé d'une conception ancienne, celle des Pères, dans laquelle la Prière eucharistique tout entière opérait une "consécration organique", à une conception "moderne" défendue et finalement imposée par S. Ambroise puis S. Thomas, dans laquelle les seules paroles de Jésus étaient consécatoires⁷. Toute une théologie du ministère découle de cette manière d'envisager la citation des paroles de Jésus, le prêtre, *sacerdos*, l'homme du sacré, étant celui qui peut *dire ces choses*, celui qui a reçu le pouvoir de sanctifier le pain et le vin par sa parole, et qui trouve

⁶ P.-M. GY, "Les paroles de la consécration et l'unité de la prière eucharistique selon les théologiens, de Pierre Lombard à S. Thomas d'Aquin" in G.J. BEKES et G. FAREDI (édd), *Lex orandi, lex credendi, Miscellanea in onore di P. Cypriano Vagaggini*, Roma, 1980 (= *Sacramentum* 6; *Studia Aselmiana*, 79), pp. 221-233.

P.-M. GY, "La relation au Christ dans l'Eucharistie selon S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin" in *Sacrements de Jésus-Christ*, J. Doré (éd.), Desclée, Paris, 1981 pp. 69-106.

P.-M. GY, "Doctrines eucharistiques de la liturgie romaine dans le haut Moyen-Âge", in *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, II, Spoleto, 1987, pp. 533-554.

Les trois études sont reprises dans *La liturgie et l'histoire*, Cerf, 1990.

⁷ « Si sacerdos sola uerba praedicta proferret cum intentione conficiendi hoc sacramentum, perficeretur hoc sacramentum quia intentio faceret ut haec uerba intelligerentur quasi ex persona Christi prolata, etiam si uerbis precedentibus hoc non recitaretur », *Summa theol.* III a P., q. 78, a. 1, 4m.

une identité, un statut propre dans ce pouvoir qu'il a reçu de citer le Christ⁸. Quand le prêtre dit « Ceci est mon corps », il parle en tant qu'énonciateur prononçant des paroles qui relèvent de son identité de prêtre ordonné, même si elles sont d'un autre. Si elle en reste là, la citation est image. En fait, le véritable locuteur est le Christ dont les paroles sont citées, à qui il faut adjoindre un second locuteur, l'Eglise, par qui passent ces paroles et qui donne le pouvoir d'ordre à l'énonciateur. Elle-même a reçu ces paroles du Christ par l'intermédiaire de l'Evangéliste qui a écrit pour une communauté et en son nom. On voit que les choses ne sont pas simples.

Et encore, ce récit ne reproduit pas purement et simplement l'un des textes de l'Ecriture⁹. C'est que l'Eucharistie fut célébrée longtemps avant que Paul et les Evangélistes eussent rédigé leurs textes¹⁰. Ce n'est pas la liturgie qui cite la Bible, mais plutôt la Bible qui cite la liturgie, dit J. Jeremias démontrant clairement que les récits de la dernière Cène se réfèrent chacun à une formule liturgique fixée solidement depuis longtemps et rendue familière par le culte¹¹. La parole du Christ sur le pain et le vin est donc une citation de l'Ecriture sans en être une, puisque c'est aussi bien l'Ecriture qui cite ici la liturgie. La structure de la citation se déploie en abîme vers l'amont, et ceci avec d'autant plus de profondeur que Jésus lui-même dans l'évangile cite les paroles de Moïse sur le sang de l'alliance, paroles rapportées dans le Livre de l'Exode. Le récit dans lequel s'insèrent ces paroles du Christ et ces paroles elles-mêmes sont toujours-déjà liturgiques¹².

⁸ Cf. B.-D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère: In persona Christi, In persona Ecclesiae*, Paris, 1978.

⁹ Cf. X.-L. DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Seuil, 1982.

¹⁰ JUNGSMANN, III, p. 111.

¹¹ J. JEREMIAS, *La Dernière Cène, Les paroles de Jésus*, Cerf, 1972 (= *Lectio Divina* 75), pour la traduction française.

¹² C'est ce que le montrent en particulier les éléments discursifs qui viennent se mêler au récit. Le récit est discours rapporté, indirect par lesquels le Président de la célébration s'adresse à « toi, Dieu ... », et réfère l'action passée du Christ « la veille de sa mort » (récit) à ce même allocutaire à qui Jésus (réfèrent du récit) adressait sa prière citée sous forme de discours: « ... son Père ». Le récit évangélique qui fonde l'acte liturgique de l'Eglise est modifié de telle sorte que la parole de l'Eglise reprenne le plus justement possible la parole du Christ sans se l'approprier pourtant, afin qu'elle reste bien parole du Seigneur, tout en étant la parole des hommes. La continuité du discours, par-delà la rupture diégétique qui sépare le *Qui pridie* ("La veille de sa passion") de ce qui le précède et de ce qui le suivra (*Unde et memores*: « Nous aussi, faisant mémoire »), est continuation d'une parole, cette même parole qui a fondé l'action liturgique se déroulant *hic et nunc*.

Pour reprendre l'analyse là où nous l'avons laissée, disons que le prêtre ne parle pas en son nom propre, mais au nom de l'Eglise qui l'a mandaté "ordonné" pour cet "office", ayant elle-même reçu l'ordre du Christ de "faire cela", et au nom de l'assemblée chrétienne qui lui confie sa prière. C'est pourquoi la Prière eucharistique se fait "dans la communion de toute l'Eglise". C'est l'Eglise qui est l'Énonciateur, qui se constitue comme Énonciateur dans le discours qu'elle prononce par la bouche du prêtre. Dans cette hypothèse, le mime n'ajoute plus rien à la citation, au contraire il en restreint la portée. La citation ne doit plus être comprise seulement comme une "icône" reproduisant parfaitement un texte dans sa situation d'énonciation, avec tout ce qu'elle peut avoir d'imaginaire au sens où l'entend A. Compagnon, mais aussi comme un "indice", "citation d'auteur" par laquelle le citeur ou locuteur s'absente, dégage sa propre responsabilité, renvoie l'énonciation: « La veille de sa passion... ». C'est le rôle du récit et de ce deuxième locuteur resté dans l'ombre, l'Évangéliste, intercalé entre le premier et le troisième locuteurs (le Christ et le prêtre), que d'établir cette distance entre les deux discours, et entre les deux énonciations. S. Ambroise disait aux néophytes en leur présentant le Canon romain: « Ipse clamat dominus Jesus: "Hoc est corpus meum" »¹³. S. Jean Chrysostome aussi semble oublier complètement la personne du prêtre dans la consécration: l'auteur citant se retire derrière le texte, pour laisser l'énonciation à l'auteur d'origine. La citation se fait indicielle¹⁴. Cette distance seule permet au rite de fonctionner sur son registre propre¹⁵ qui est celui du symbole.

La théologie orientale, appuyée sur des récits liturgiques de la dernière Cène offrant de nombreuses variantes jusque dans les paroles mêmes du Seigneur, est beaucoup moins sensible que la théologie latine depuis l'époque scolastique à la lettre même des textes. Elle préfère souligner l'action de Dieu à travers les paroles sacramentelles de type déprécatif ou épiclestique. La littéralité du texte cité importe donc peu. Certes on a bien affaire à une action *in persona Christi*, puisque

¹³ *De Mysteriorum*, 54, cf. aussi: « Ubi uenitur ut conficiatur uenerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum », *De Sacramentis* IV, 14; et V, 21.

¹⁴ S. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie pour le Jeudi saint: De proditiōe Judae*, I, 6 [PG 49, 380]. Cf. GY (1990) p. 196 note 29.

¹⁵ L.-M. CHAUVET, *op. cit.*, p. 281, c'est-à-dire symboliquement et, pour reprendre les termes de L.-M. Chauvet, le récit de l'Eglise sur Jésus au passé peut fonctionner comme discours du Seigneur Jésus à l'Eglise présente. « C'est bien pourquoi l'Eglise, par ses gestes, ainsi que par le ton de voix du prêtre (ton autre que celui qui convient à la narration d'une belle histoire), fait ce qu'énonce le récit: elle l'exécute. Elle l'exécute comme récit pour le faire advenir comme discours ».

l'énonciation qu'effectue le prêtre est référée à l'auteur des paroles citées, le Seigneur Jésus à la Cène. Mais l'Orient fait porter l'accent plus sur le texte citant en tant qu'il est rendu vivant par l'action de l'Esprit, que sur la seule force des *verba Christi*. L'énonciation du récit de l'institution paraît être effectuée bien plus dans une relation d'indice que dans une relation d'icône.

La théologie occidentale, elle, semble reposer davantage sur une relation d'icône. Les scolastiques, qui étaient surtout des grammairiens, ont attaché beaucoup d'importance à l'élucidation du statut du récit de l'institution. Ils serrent au plus près le texte que cite le prêtre. Il semble donc que pour saint Thomas la relation entre le prêtre et le Christ dans la citation relève plutôt de l'image puisque le prêtre n'agit qu'*in persona Christi* et non plus *in persona ecclesiae*. Cette relation virerait carrément à l'imaginaire si saint Thomas incluait tout le récit de l'institution, ce qu'il ne fait pas. En effet, le prêtre ne mime pas Jésus rompant le pain et le donnant aux apôtres au moment mêmes où il prononce ces paroles, mais plus tard dans l'action liturgique. Saint Thomas est clair sur ce point: l'eucharistie est mémorial et non point mime. Il maintient une distance symbolique entre le prêtre et le Christ. Il a cependant le grave défaut de couper lors de la consécration, l'*in persona Christi* de l'*in persona Ecclesiae*.

Si l'on envisage la relation des deux énonciations dans une relation de diagramme, les deux systèmes sont aussi fortement mis en rapport, mais ici l'accent est mis sur le rapport du prêtre avec les paroles du Seigneur, et non plus avec sa personne. Ce qui importe est alors le texte cité. L'auteur se coule en quelque sorte en lui pour exercer sa fonction de prêtre. Certes il agit bien *in persona Christi*, mais par le biais du texte cité qui lui est confié par la tradition ecclésiale.

Dans la relation d'image, le prêtre est le représentant du Christ au sens iconique du terme, ce qui semble alors requérir qu'il soit de sexe masculin et célibataire. Dans la relation de diagramme, il est porte-parole du Christ, qualifié plutôt comme celui qui tient sa place. Une femme, de ce point de vue, pourrait exercer cette fonction symbolique. Il est clair, dit Louis-Marie Chauvet à qui j'emprunte ces réflexions, que la relation d'image que privilégie saint Thomas n'est pas la seule possible. La relation de diagramme, plus souple, convient bien, comme le montrent d'ailleurs de nombreux courants théologiques non thomistes sur ce point.

La citation est donc une mécanique subtile qui se laisse interpréter de différentes manières, selon la relation qu'on lit entre le terme rapportant et le terme rapporté: relation d'icône ou relation d'indice? La première a souvent tendance à l'emporter. De cette relation dépend aussi le statut

linguistique de l'Enonciateur, qui, selon le point de vue choisi, se posera comme le Locuteur citant, assumant la parole et possédant l'autorité sacramentelle, ou disparaîtra derrière le Locuteur cité, le Christ, seul Enonciateur de cette parole qui lui appartient pour toujours. Ce sont deux conceptions théologiques du ministère presbytéral qui se font jour ici¹⁶.

Voyons maintenant d'autres exemples de citations bibliques, non attribuées à Jésus celles-ci. Pour cela, faisons un détour par la littérature. N'importe quel roman autobiographique fera l'affaire mais nous prendrons pour nous guider *La Recherche du temps perdu* de Marcel Proust.

M. Marcel Proust est le sujet d'une autobiographie, donc d'un récit de vie produit par lui-même. Or qui dit *je* quand il écrit *je*? Pour répondre à cette question cruciale, on est obligé de mettre en évidence trois instances:

1. L'individu Marcel Proust, titulaire du rôle de locuteur, fonctionnant en coulisse, à la manière d'un metteur en scène. Le locuteur assume les rôles linguistiques consistant à choisir et à exécuter des expressions et des représentations de M. Marcel Proust, sujet ontologique. C'est Proust comme être de parole écrivant la biographie de M. Marcel Proust.

2. Le personnage titulaire des différents rôles énonciatifs qui composent une représentation en acte, mimée, jouée, de M. Marcel Proust. Personnage mis en avant par le locuteur, pure construction résultant de la succession rapprochée des rôles énonciatifs dont le langage fournit une panoplie conventionnelle et que le locuteur agence entre elles, l'énonciateur est la source des actes illocutoires. C'est le petit Marcel priant sa mère de venir l'embrasser dans son lit ou plus loin dans le texte le jeune homme amoureux d'Albertine.

3. L'Actant, enfin, décrit dans le contenu des énoncés, est représenté par les pronoms de la première personne notamment. C'est lui qui est caractérisé par les propositions elles-mêmes, le *je* non plus dans sa valeur indexicale, témoin, indice de la personne qui parle, mais dans sa valeur symbolique, comme référent construit par l'énoncé¹⁷, fonctionnant

¹⁶ C'est ce que déjà les grammairiens médiévaux avaient compris lorsqu'ils distinguaient, pour ces paroles, deux manières de signifier: « Nobis uidetur quod pretermisiss precedentibus proximis non fieret, quia tunc sacerdos uteretur illis uerbis *significatiue* et tanquam propriis, non *representatiue* et tanquam Domini ... ». On peut rapprocher cette distinction de celle que faisait Innocent III: « non enuntiatiue sed recitatiue », ou de celle de S. Albert, de S. Bonaventure et de S. Thomas qui utilisent tous les trois le couple "materialiter (recitatiue)" et "significatiue", même si, comme le fait remarquer le P. Gy, on peut douter que les trois théologiens mettent le même sens sous le mot "recitatiue".

¹⁷ E. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* chapitre XX: "La nature des pronoms", Gallimard, 1966, p. 252.

comme n'importe quelle fonction lexicale. C'est le héros de la *Recherche du temps perdu*.

Prenons maintenant la phrase dite par les membres de l'assemblée chrétienne avant la communion dans le rite romain, et presque identique dans le rite byzantin: « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir; mais dis seulement une parole et je serai guéri ».

Si nous observons *qui* prononce cette phrase, selon la grille d'analyse que nous venons de dégager, et quel que soit le sujet parlant, il nous faut dans un premier temps distinguer le texte cité et le texte citant.

Dans le texte cité (*Mt* 8, 8 et *Lc* 7, 6), *je* synthétise trois instances d'énonciation:

— Un Actant, le référent construit par l'énoncé, personnage du récit évangélique dont on sait qu'il est centurion à Capharnaüm. Le texte lui construit un rôle narratif précis.

— Un Énonciateur, l'homme ayant vécu l'aventure racontée, source de l'acte illocutoire de la prière et de la confession de foi.

— Un Locuteur, ce même centurion pris comme modèle d'un certain comportement chrétien par la communauté chrétienne et l'Évangéliste, auteurs de l'évangile, qui donnent au personnage les mots de sa prière.

Dans le texte citant, *je* synthétise trois autres instances d'énonciation:

— Un autre Actant: Mme X ou M. Y avec son histoire personnelle.

— Un autre Énonciateur: le même en tant que fidèle priant et confessant sa foi.

— Un autre Locuteur: la communauté ecclésiale à qui il appartient comme baptisé.

Au moment fixé par la liturgie où ON prononce cette phrase, disent *je* dans la bouche de chaque fidèle qui la prononce:

— Mme X ou M. Y, référent de l'énoncé citant,

— le centurion, référent de l'énoncé cité,

— les mêmes dans leurs rôles illocutoires de prière et de confession de foi,

— l'Eglise comme lieu d'émission de l'Écriture à laquelle appartient le texte cité, et comme lieu institué de la Parole proclamée comme venant de Dieu.

Un Centurion ayant dit une phrase P, l'Évangéliste écrit: « Il a dit P », et l'institution-Eglise dit aux fidèles qui la composent: « Comme il a dit P, vous direz P ».

Lorsqu'un "sujet parlant" quelconque dit P, *Je*, individu concret, dit, selon le rôle qui lui est confié comme énonciateur, ce que l'Eglise comme locuteur lui dit de dire, à savoir la phrase du Centurion. ON cite la phrase *du* Centurion en tant qu'elle est rapportée par une Communauté

ecclésiale qui est à la fois locuteur du texte cité et locuteur du texte citant.

Les deux énonciateurs collant ensemble dans le jeu et la similitude des actes illocutoires, il ne resterait plus à la citation qu'à faire coïncider les deux actants pour que la superposition soit parfaite.

Mais il est possible alors de voir que l'Actant de l'énonciation rapportante ne peut jamais coïncider parfaitement avec l'Actant de l'énonciation rapportée, sauf à faire de la citation une relation d'"image" au sens où l'entend Compagnon (c'est-à-dire d'une relation entre deux "auteurs"): le sujet parlant ne se recevrait plus alors seulement comme actant de la deuxième situation d'énonciation, celle qui cite le texte de l'évangile, mais comme actant de la première situation d'énonciation, donc comme le Centurion.

Pour prendre une métaphore théâtrale, tout se passe comme si le comédien ne s'identifiait pas au *personnage* dont il joue le rôle, mais à l'*individu* qui a servi de modèle¹⁸ au personnage. On supprime dans ce cas l'instance séparatrice du "jouer un rôle": la phrase est devenue *ma* phrase. Chaque fidèle intériorise la phrase du Centurion jusqu'à en faire sa production propre.

Cette relation d'"image" peut s'enrichir en une relation "iconique" si, mettant en relation l'auteur citant et le système cité, le fidèle, Actant second, énonce la phrase du texte évangélique en tant d'une part qu'il est, lui, Locuteur second, et que la phrase, d'autre part, a pour Actant original le Centurion et pour Locuteur premier la communauté matthéenne. Le citeur trouve alors une qualification puisqu'il assume une énonciation propre malgré la reprise, tout en gardant au texte repris sa propre situation d'énonciation. La différence essentielle avec la première manière d'envisager le rapport citationnel, c'est qu'ici le fidèle ne dit pas la phrase seulement en tant qu'il est lui-même, avec son histoire, mais en tant qu'il est baptisé, qu'il appartient à l'Eglise, et que de cette Eglise il reçoit autorité (au sens étymologique de celui qui est "auteur") pour dire.

La citation, enfin, peut aussi être "indicielle", si elle estompe l'Actant second et met en valeur la relation entre les deux Locuteurs. Le sujet parlant fait alors coïncider dans son discours la citation de Locuteur à Locuteur, et fait de la phrase une motion de confiance, de foi partagée. La clause tacite à laquelle répond implicitement le fidèle est

¹⁸ "Modèle" n'est pas à entendre ici comme "type" ou "figure" au sens où un personnage balzacien ou johannique peut l'être, mais comme l'être de chair et d'os qui sert de référent concret à l'écrivain pour créer ce type ou cette figure. L'ambiguïté du mot est porteuse de la difficulté à isoler les éléments constitutifs de la réalité théâtrale ou plus généralement artistique.

l'obéissance, au sens premier du terme: *je dis ce que j'entends* qu'on me dit de dire: « Ceci n'est pas une phrase de moi, mais on me prescrit de la dire maintenant ». Dans cette troisième hypothèse, les deux systèmes sémiotiques restent suffisamment distants l'un de l'autre pour garder chacun sa richesse propre. Le sujet parlant du discours liturgique a des chances alors de pouvoir se construire symboliquement comme actant d'un discours complexe s'ouvrant "en abîme" sur une autre parole par le jeu de la citation.

Un dernier exemple, mais on pourrait en donner beaucoup d'autres: l'acclamation du *Sanctus*. C'est un enchaînement de deux citations prises, pour la première, dans l'Ancien Testament (citation d'*Is* 6, mais aussi d'*Ez* 10, de *Dn* 7, 10 et d'*Ap* 4, 8-10), pour la seconde dans le Nouveau (*Mt* 21, 9; *Marc* 11, 9; *Lc* 19, 38; *Jn* 12, 13, eux-mêmes citant *Ps* 118, 26). Chant du peuple, le *Sanctus* avait une mélodie primitive très simple, qui se différenciait à peine du ton de la récitation, dans le ton de la Préface qui l'introduisait. Le *Sanctus* est plus qu'une simple citation du Prophète Isaïe: il ne se contente pas de rappeler que les séraphins ont chanté cette hymne, il est la voix de l'Eglise invitant la terre entière à participer au cantique céleste.

L'Eglise cite Isaïe qui rapporte les paroles des anges qu'il a entendues, et Matthieu qui rapporte les paroles de la foule qu'il a entendues. Citation d'un texte, mais citation aussi d'une pratique puisque le texte d'Isaïe était déjà cité dans l'usage synagogaal. C'est le texte en tant qu'il est liturgique qui est cité. C'est, disent les biblistes, un texte d'origine liturgique, qui décrit déjà un usage liturgique: la liturgie du Temple de Jérusalem. Le texte et sa citation sont impossibles à distinguer. On ne sait qui précède l'autre. Ce qui est donné comme parole des anges est toujours déjà parole liturgique, manière de célébrer, de donner à entendre le mystère de la gloire de Dieu. Et tout laisse à penser que Matthieu de son côté, par convention stylistique, décrit une foule qui est déjà liturgique. Il s'agit pour lui de faire comprendre à son public avec quel genre d'acclamations les habitants de Jérusalem ont accueilli Jésus, pour mettre en évidence sa royauté messianique de Christ.

On remarque enfin un intéressant hiatus perceptible aussi bien dans la liturgie romaine que dans la liturgie byzantine, entre la troisième personne grammaticale de l'incipit: « Saint le Seigneur » (traduction de: *Sanctus Dominus*) et la deuxième personne grammaticale qui suit: « ta gloire ». Ce déplacement révèle un glissement dans la structure de l'énonciation: le Seigneur, Dieu de l'univers, de Référent de l'énoncé, celui dont on parle, devient Allocutaire, celui à qui l'on parle. Avec la

citation de Matthieu, à la troisième personne, le texte revient à la non-personne, à la pure extériorité du cri de louange. Dans la structure de la parole, il y a le même déplacement ou la même polyphonie (car on entend les deux sources vocales ensemble): eux, et nous; le chant des anges, chant d'Isaïe, *ce* chant écrit dans le livre, et le chant de l'Eglise célébrante, *notre* chant dans sa production vive.

Le *Sanctus* est une parole-vision, une icône, puisque, selon la typologie de Peirce, elle imite et reproduit les caractéristiques de l'objet qu'elle représente. Ici encore nous trouvons trois instances d'énonciation dans chacun des deux éléments de la citation, qui sont sensiblement les mêmes que dans les cas précédemment étudiés: le Locuteur est l'Eglise; l'Enonciateur, cette assemblée en tant qu'elle célèbre le mystère de Dieu et acclame son Nom; l'Actant, enfin, l'assemblée des chrétiens du lieu. Mais la polyphonie s'enrichit, pour les deux parties de l'énoncé, par le fait que les textes-sources sont eux-mêmes des discours rapportés dans des récits. Cite-t-on la foule de Jérusalem ou Matthieu? les anges ou Isaïe? Probablement Matthieu citant la foule, Isaïe citant les anges, et, depuis tant de générations, sans en avoir le plus souvent conscience, les acteurs de la liturgie citant ceux qu'ils ont entendu citer. La parole d'origine se perd dans la profondeur céruleenne du ciel où évoluent les séraphins aux six ailes. La tradition se constitue de citation en citation, chaque fois *ce* chant devient *mon* chant pour pouvoir être transmis à un autre qui à son tour, l'ayant entendu, le fera sien ... Ainsi va la chaîne des énonciations dans la liturgie, se transmettant de bouche à oreille, comme la foi, dont saint Paul dit qu'elle naît "par l'oreille" *ex auditu*.

On aurait pu analyser encore beaucoup d'autres formules. Dans toutes ces citations, nous aurions remarqué le même jeu toujours possible entre les deux éléments de référence, l'énoncé cité et l'énoncé citant, ce rapport entre les deux énonciations pouvant être de l'ordre de l'icône, (diagramme ou image), de l'indice, ou du symbole.

Dans l'*icône*, donc, et pour résumer ce que nous venons de dire, la répétition est totale, le texte citant se trouvant calqué sur le texte cité. A cause de son caractère souvent implicite, la citation liturgique est une "icône" en ce qu'elle abolit toute distance avec le texte biblique qu'elle répète, sans "citer ses sources", comme on dit.

Des deux espèces distinctes d'icône que sont le diagramme et l'image, nous retiendrons tout d'abord que l'*image* découvre le sujet dans son histoire; le sujet parlant adhère à ce qu'il cite. Il fait sienne la citation, oublie de se tenir à distance de ce qu'il profère, et se laisse qualifier par les qualités du discours qu'il tient. Totalement impliqué dans le sens de ce qu'il dit, il *est* le Centurion, ou plutôt, oubliant le Centurion,

il se met à sa place et oblitère cette première énonciation. Alors la distance séparatrice entre les deux systèmes sémiotiques est oubliée, et la phrase du centurion est devenue *ma* phrase. Cette relation d'"image" peut être dangereuse si elle ne se transforme pas très vite en une relation théologiquement plus saine et plus profonde, dans laquelle cette phrase n'est possiblement *ma* phrase qu'en vertu du baptême que j'ai reçu et qui m'agrège à l'Eglise comme lieu de la confession de la foi. La citation aura alors une structure plus proche de celle du *diagramme* qui, comme le signe de la croix tracé sur le corps des fidèles pendant qu'ils prononcent la formule baptismale, laisse apparaître la structure du sujet par projection idéale.

Dans la relation appelée *symbole*, le sujet parlant au contraire se dés-engage totalement de la phrase qu'il prononce. Il n'a rien à voir avec elle, qu'il cite comme une pure abstraction, comme un théorème dans un raisonnement mathématique. Lui-même, d'ailleurs, au moment même où il parle, n'a pas d'existence. La citation est idéalement sans énonciation, donc sans énonciateur. La phrase est lancée comme un objet, placée là, comme si l'énoncé lui-même se citait, se répétait. Et le rituel par essence se répète, il prescrit la répétition des énoncés, il répète lui-même les énoncés, il produit cette phrase du Centurion. Le sujet parlant s'efface derrière la simple nécessité que la chose qu'il dit soit dite. Toute liturgie par ses caractères d'énoncé rapporté remet les signifiants au travail. Elle les fait entendre comme réentendus, pour qu'ils puissent produire une signification nouvelle en rapport avec la situation présente. Le *Notre Père* n'est pas d'abord un procès d'intention: *je* ne le dis pas, *je* le redis, *je* le profère. Je me replie sur la dimension phatique, dans un simple contact avec le texte, sans mettre aucune tension ou pression dans les actes illocutoires qui entrent en jeu dans l'énonciation. Je le donne comme un comédien "donne" un texte ou telle pièce du répertoire. Dans la distance ainsi formée entre moi et le texte qui passe par moi, des sens nouveaux vont pouvoir faire leur chemin. Car, reçu au baptême, le *Notre Père* ne s'épuise pas dans l'usage que chacun en fait pour son propre profit.

Citer les paroles de Jésus, réciter le *Notre Père*, c'est aussi s'approprier les marques d'une l'énonciation fondamentalement plurielle qu'aucun locuteur ne peut assumer, ni seul, ni même en groupe puisque *nous* échappe toujours, en une dépense du sens où se recharge indéfiniment la tradition en train de se faire (*traditio sese traders*) dans la tradition reçue (*traditio tradita*). Le temps et l'espace du *nous* repoussent leurs limites vers l'infini. L'acte de la citation ne s'épuise pas dans son effectuation. Il ne trouve son sens que dans l'eschatologie, et c'est un abîme qui se déploie, en avant de la citation.

Le texte est un passage, il traverse ceux qui le disent. Cyprien y insiste: appropriiez-vous la situation propre au *Notre Père*, et devenez ce qu'il dit (ce que vous dites) que vous êtes. La citation est un chemin de conversion en même temps que son moteur.

Dans la relation d'*indice*, enfin, à mi-chemin entre l'icône et le symbole, le texte biblique est cité comme référence d'autorité. Texte éminemment citable en vertu de ses qualités littéraires, poétiques ou prosodiques, la Bible fonctionne ici comme argument d'autorité, au sens où l'on ne pourrait trouver meilleur auteur pour la prière liturgique que les mots inspirés par Celui-là même à qui l'on s'adresse. Le citeur alors s'absente, il dégage sa propre responsabilité, se réfugie derrière l'autorité du texte pour laisser la parole. Mais, ce faisant, il indique la source de sa propre parole, et découvre le Nom de Celui de qui il reçoit sa capacité à devenir un véritable Sujet "de parole". Sujet "de parole" dans les deux sens du terme: il est sujet de sa parole, et l'on peut avoir confiance en sa parole. Il parle alors d'une certaine place, qu'il a reçue et non pas prise, mais qu'il assume, celle d'un baptisé "invité".

Toutes les occurrences de citations bibliques qui forment le tissu du discours liturgique peuvent se lire ou se dire séparément ou simultanément comme icône, symbole ou indice, faisant varier la proximité du sujet à son discours, son degré d'engagement. Le rituel permet au sujet parlant de procéder presque machinalement aux opérations de mise au point entre ces trois lignes de fuite, étant un lieu où celui-ci peut à tour de rôle focaliser et défocaliser sa conscience de sujet sur les objets de sa parole.

La citation liturgique, en fin de compte, exhibe la structure du Sujet traversé par l'impossibilité de faire coller ce qu'il est et ce qu'il dit, bien qu'il tende toujours vers une meilleure adéquation des instances d'énonciation qui se disputent le champs de sa parole. La citation est une reprise d'un discours antérieur qui n'appartient pas à celui qui le profère. Dira-t-on que le citeur se laisse enfermer dans un passé mortifère qui ne peut que l'étouffer? Kierkegaard affirmait que la vraie reprise n'est pas, comme on pourrait le croire à courte vue, répétition du passé, mais qu'elle est annonce de l'avenir. Dans l'espace ouvert par la citation biblique à l'intérieur du discours liturgique, on peut voir à l'œuvre le travail d'élaboration du sujet parlant devenant possiblement sujet de parole, et découvrant, devant lui, son origine. Dès lors, quel est le lieu où, se tenant, il aurait plus de chance de se découvrir sauvé, et de chanter à Dieu l'action de grâce de l'homme découvrant son salut?



LA PRIÈRE JUIVE INTERPRÈTE DE LA BIBLE. PROLÉGOMÈNES À UNE TYPOLOGIE DES RÉEMPLOIS BIBLIQUES

Introduction

La notion d'interprétation a bénéficié d'une large reconnaissance depuis quelque décennies¹ et représente aujourd'hui un instrument conceptuel incontournable dans l'approche du judaïsme. Un terrain extrêmement propice à son développement ont été et le sont toujours, les études rabbiniques car leur support même, l'oeuvre des Tannaïm et des Amoraïm, débat et théorise la démarche interprétative. La place qu'occupe la Bible dans la démarche rabbinique n'est cependant pas facile à définir. Elle représente en apparence le centre des discussions mais les rabbins ne font qu'y chercher « l'appui » pour des affirmations novatrices: ils construisent des *hiddushim* – des *innovations* – à partir des précédents textuels bibliques.

La prière juive est-elle également un texte rabbinique? Par ses auteurs ou par sa structure? Répond-elle aux mêmes *techniques* et conduit-elle aux mêmes *effets* que le *midrash* et la *halakhah*? Plus que cela: est-elle considérée comme faisant partie de la Loi orale? Ce sont les questions qui se trouvent derrière l'énoncé du titre: « la prière juive interprète de la Bible ». Pour y répondre de manière synthétique, car il nous serait impossible de dresser un tableau exhaustif de la prière juive, nous pensons qu'il est nécessaire d'apporter quelques précisions d'ordre historique.

Le terme « prière juive » désigne à la fois le texte et le rituel juif qui gouverne sa récitation. Nous ne pouvons pas établir avec précision quand le rituel public de la prière a été institutionnalisé². Une idée très répandue lie cet événement à la destruction du deuxième Temple et à la décision des rabbis réunis à Yavné, vers la fin du I^{er} siècle de notre ère. Des analyses plus récentes tentent de nuancer l'ampleur de cette rupture en mettant en évidence des phénomènes de continuité. Nous savons par exemple que la récitation des *Psaumes* faisait partie du rituel du Temple,

¹ Surtout depuis la parution de l'ouvrage de Michael FISHBANE, *Biblical Interpretation in Biblical Israel*, Oxford, 1985.

² L.A. HOFFMAN, *The Canonization of the Synagogue Service*, Notre Dame, London, 1979.

tout comme la récitation du *Shema*³. D'autre part, la documentation retrouvée à Qumran a mis en lumière l'existence d'un rituel de prière institutionnalisé qui sans être identique à celui du judaïsme classique présente beaucoup de ressemblances avec lui⁴.

Sur le sacrifice au Temple en tant que source de la prière juive, Stefan Reif⁵ a récemment émis certaines réserves. Certes, la Mishna et le Talmud font explicitement ce rapprochement (*Ber* 26b, etc.) et on peut admettre que dans l'esprit des sages les deux formes de « culte » rendu à la Divinité sont en continuité et se légitiment par leur succession historique. Cependant Reif souligne une attitude encore plus marquante du judaïsme normatif, à savoir le *talmud torah*, l'étude de la Loi. L'étude de la Loi devance toujours le service au Temple dans les taxonomies des sages (*Er* 63b). C'est pour répondre à cette orientation à l'intérieur du judaïsme, tendance dont la visibilité commence déjà dans le livre de *Néhémie*, que le nouveau rituel est essentiellement « textuel ». Parler à Dieu devient central dans la liturgie juive. La réciprocité humain-divin supposée par le sacrifice sanglant, le don et contre-don de vitalité, est transposée à présent dans le rituel oratoire: Dieu prie à son tour, en mettant des *tefillin* (*Ber* 6a).

En ce qui concerne le texte de la prière, plusieurs remarques s'imposent. Tout d'abord, le rituel juif a été enrichi de nouveaux textes tout au long de son histoire: il existe des prières kabbalistiques tout comme il existe des prières modernes, etc. Ensuite, en ce qui concerne les prières les plus anciennes, Joseph Heinemann⁶ a bien démontré qu'on ne peut pas parler d'un « original », d'un *Urtext*, mais de « variantes ». Cette vision se confirme même au sujet du texte biblique: les manuscrits de Qumran ont mis en évidence des variantes textuelles d'un même livre, pourtant considéré déjà à l'époque comme canonique (l'exemple du *Deutéronome* et des *Psaumes* est suffisant). La multiplicité des variantes de la prière juive pourrait éventuellement s'expliquer, comme le fait Stefan Reif⁷, par la forme de transmission orale. Il serait même interdit de

³ Pour l'histoire du *Shema* v. Albert I. BAUMGARTEN, "Invented traditions of the Maccabean Era" in Peter SHÄFER (ed.), *Festschrift Martin Hengel*, vol. 1, Tübingen, 1996, pp. 197-210.

⁴ V. BILHIA NITZAN, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, Leiden, New York, Köln, 1994; Esther CHAZON, "Dibre ha-Me'oroth", in *Revue de Qumran* 15 (1992) 447-455; Shemariah TALMON, "The Emergence of Institutionalized Prayer in the Light of the Qumran Literature" in ID., *The World of Qumran from Within: Collected Essays*, Leiden, Jerusalem, 1989, pp. 200-243; Moshe WEINFELD, "Grace After Meals in Qumran", in *JBL* 111 (1992) 427-440.

⁵ Stefan RIEF, "The Early Liturgy of the Synagogue" in *Cambridge History of Judaism*, vol. 3, Cambridge, 1999, pp. 326-357.

⁶ Joseph HEINEMANN, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, Berlin, New York, 1977.

⁷ Stefan REIF, "Some Liturgical Issues in the Talmudic Literature Sources", in *Studia Liturgica* 15 (1982-3) 188-206.

mettre par écrit les prières. Le Talmud associe « ceux qui mettent par écrit les prières » à ceux qui « contribuent à réduire en cendres la Torah » (*Shab* 115b). Une nette distinction écrit – oral s'exprime à travers ce précepte et ce n'est pas le seul endroit où le Talmud prône cette séparation. Toute affirmation rabbinique ne doit cependant pas être prise à la lettre: elle peut désigner un état idéal, un modèle. Des manuscrits reproduisant des prières existent à Qumran et même si la communauté du Désert de Juda ne se confond pas avec le judaïsme tannaïtique, cette attestation est de nature à nous faire douter de la stricte séparation entre l'oral et l'écrit. Un autre argument nous est offert par le paradoxe de la Loi orale qui supporte elle-même la mise par écrit. Si l'interdiction de la mettre par écrit a réellement fonctionné, des conditions historiques difficiles ont contraint les Sages à lui donner une forme écrite. Il conviendrait de s'interroger d'une façon systématique sur le caractère réel ou fictif de cette prescription qui interdit de mettre par écrit ce qui est destiné à la transmission orale. En attendant, même si on ne peut pas exclure le fait de la transmission orale et son rôle dans la multiplication des versions, nous penchons plus vers une façon de comprendre qui tienne compte de la multiplicité des variantes du texte biblique qui, lui, est pourtant le texte canonique et écrit par excellence⁸. Cette situation fait violence à notre définition du texte sacré et du canon: il faudra néanmoins l'accepter et l'intégrer dans notre système conceptuel. Nous verrons plus loin comment les Sages montrent à la fois leur attachement et leur liberté par rapport aux paroles de l'Écriture.

Avant de passer à l'analyse des techniques de composition, il faut souligner le choix fait par les législateurs de la synagogue des premiers siècles de donner prééminence à l'hébreu. Ceci semble une évidence mais le contexte linguistique de la Palestine montre que la langue parlée dans l'antiquité tardive était l'araméen et non pas l'hébreu. Ce choix n'est pas facile à expliquer. La prière devrait exprimer une implication plus personnelle de l'individu, ce qui se réalise moins facilement par la récitation dans une langue qui n'est plus dans l'usage quotidien. D'autant plus que l'idéologie rabbinique fait intervenir l'intention – la *kavvanah*. Et d'autant plus que la même idéologie ne fait pas de l'hébreu la seule langue liturgique⁹. Nous ne pouvons pas élucider ici les raisons et les conséquences d'un tel choix, il nous suffit de le noter comme un fait marquant du judaïsme normatif.

⁸ Première synthèse sur le sujet présentée par Dvorah Dimant dans une conférence à l'Ecole Normale Supérieure de Paris, février 2001.

⁹ Des discussions sur la langue des divers éléments religieux sont présentes dans la Mishna et le Talmud. *mMeg* 1.8: *be kol lashon, be-iavanit*, *mSota* 7.1: *be kol lashon*, *Sota* 32b-33a: *'aramit*.

Nous sommes en mesure à présent d'interroger directement la manière dont la Bible « sert » la prière. Pour éviter la multiplication des variables, nous allons concentrer notre attention sur les plus anciennes prières juives: essentiellement le *Shema* et ses *bénédictions*, la *Amida*¹⁰ et la *Birkat ha-Mazon* (la bénédiction après le repas). Il est à noter que font partie de ce corpus les deux prières considérées comme fondamentales pour la liturgie juive, un vrai *credo* prononcé trois fois par jour: le *Shema* et la *Amida*.

En établissant une typologie des procédés littéraires incluant du matériel biblique, nous préférons d'ores et déjà parler non pas de « citation » mais de « réemploi ». La « citation », exacte, modifiée ou tronquée, représente le volet de la forme tandis qu'en parlant de « réemploi » nous voulons faire référence tant à la forme qu'au sens.

Typologie des réemplois bibliques

- a) Introduction par des déictiques: *ka-katuv*, *ka-asher dibarta*.
- b) Le cas de la particule *ki*.
- c) Résonances bibliques ou versets bibliques modifiés (passage du singulier au pluriel et du futur au présent; les versets d'*Isaïe* dans *Yotzer 'Or*).
- d) Compilation de blocs de versets (comme dans le *Shema* ou le *Hallel*).

a) Introduction de citations bibliques

Il n'est bien sûr pas étonnant que la liturgie juive puise ses formules dans le texte biblique et qu'elle y introduise des *verbatim*. Avant de voir comment ce procédé a été appliqué et quelles sont les catégories qui se dégagent, une remarque mérite d'être faite. Les spécialistes sont d'accord pour dire que les sources de la prière juive sont tant la Bible que les sources rabbiniques (il ne faut pas perdre de vue la constitution très lente de ces textes, allant parfois jusqu'au delà de la période gaonique). Certaines idées rabbiniques et non-bibliques se retrouvent effectivement

¹⁰ L. FINKELSTEIN, "The Development of the Amidah", in *JQR* 16 (1925/6) 17 ss.; A. MIRSKI, "The Origin of the Shmone Esre Prayer", in *Tarbiz* 33 (1963) 28ss. (hébr.); Ezra FLEISHER, "The Shmone Esre Prayer - Notes on Its Pattern, Structure, Content and Purpose", in *Tarbiz* 62 (1992/93) 179-223 (hébr.); Moshe WEINFELD, "The Biblical Roots of the Standing Prayer on the Shabbat Festivals", in *Tarbiz* 65 (1995/6) 548-563 (hébr.); Reuven KIMELMAN, "The Literary Structure of the Amida and the Rhetoric of Redemption", in *The Echoes of Many Texts*, Atlanta, 1997, pp. 171-218.

dans la prière, comme par exemple l'affirmation que Dieu a créé le monde par l'attribut de Miséricorde¹¹. Il y a cependant une chose qui différencie le statut accordé à la Bible de celui réservé aux autres sources: c'est uniquement les citations bibliques qui sont annoncées par des formules spécifiques, de la même manière d'ailleurs que le midrash le fait, à savoir par l'expression *comme il est écrit*. C'est seulement la Bible qui peut fournir des *appuis*. Cette affirmation exprime l'idéologie rabbinique du « recours biblique » et nous verrons plus loin comment elle doit être nuancée. Contentons nous pour l'instant de rappeler que ce procédé n'est pas très éloigné de celui du midrash qui donne lui aussi des appuis bibliques pour asseoir en vérité, ses innovations (*hiddushim*).

Revenons à présent sur la classification annoncée. Nous avons pu identifier trois principaux types de citations précédées par des déictiques: phrases au but étiologique introduites par les mots *ka-katuv* (« comme il est écrit »); citations qui font intervenir en discours direct, Dieu lui-même; dans la continuité de cette dernière catégorie, on trouve une autre, plus paradoxale: l'allusion au discours divin, introduite par l'expression *ka-'asher dibarta* (« ainsi que tu l'as dit »), sans reproduire le contenu du discours.

Phrases à but étiologique

Avant de mettre les *tefillin*:

Je suis prêt à accomplir le commandement des *tefillin* selon ce qui est écrit dans la Torah: « *vous les attacherez comme un signe à vos bras et ils seront un signe entre vos yeux* » (Dt 6.8)¹².

Birkat ha-mazon:

Et pour le tout, Eternel notre Dieu, nous rendons grâce à toi et te bénissons; soit béni ton nom par la bouche de tout être vivant, toujours; à jamais *comme il est écrit*: « *Quand tu auras mangé et seras rassasié, tu béniras l'Eternel ton Dieu pour le bon pays qu'il t'a donné* » (Dt 8.10). Loué sois-tu Eternel pour le pays et pour la nourriture.

Nous assistons ici à l'application d'une technique midrashique: l'introduction d'une loi, en espèce la bénédiction après le repas, est appuyée par un extrait biblique. Le verset choisi met en relation le fait d'avoir mangé et la bénédiction envers Dieu. Cependant à aucun moment le verset deutéronomique n'institue une bénédiction du *repas* ou n'établit

¹¹ Des midrashim font état du fait que les deux attributs divins, celui de Justice et celui de Miséricorde, se disputaient la prééminence au moment de la création et que Dieu a tranché en s'associant l'attribut de Miséricorde dans son oeuvre créatrice. La création et le service divin sont à leur tour mis en relation par les midrashim, surtout dans *Genèse Rabba*.

¹² Dt 11.18 contient la même idée mais la prière reprend *verbatim* le verset 6.8.

un quelconque rituel autour de la nourriture. Il s'agit d'une mise en garde à ne pas oublier Dieu au moment où le peuple sera rassasié: le verset qui suit cette instruction, Dt 6.12, l'indique d'ailleurs très clairement: « *Garde-toi d'oublier l'Eternel, Dieu...* » La citation par la *birkat ha-mazon* est un vrai récit étiologique: il raconte l'institution non seulement du geste de prière après le repas mais aussi dans une certaine mesure, du contenu de la bénédiction car il s'agit, dans un texte comme dans l'autre, de remercier Dieu pour le pays promis.

Amida, la *Qedusha* de la répétition (le dialogue entre l'officiant et le peuple):

L'officiant annonce: « Sanctifions ton Nom dans le monde comme on le sanctifie dans les cieux en haut *ainsi qu'il est écrit* par la main de ton prophète ». « *Et l'un s'adresse à l'autre en disant: Saint, saint, saint est Adonai Cébaoth, toute la terre est pleine de sa gloire!* » (Is 6.3).

Encore une fois il s'agit de justifier l'institution d'une prière en tant que geste ainsi que dans son contenu. Ici on joue volontairement sur une ambiguïté. Dans la Bible le verset se réfère aux anges chantant la gloire de Dieu dans le Ciel; dans la prière cela s'applique au peuple d'Israël: c'est lui qui doit répéter les louanges. La prière associe la liturgie d'en bas à la liturgie d'en haut.

Citations de Dieu:

Prières du matin, *Ata hou:*

Accomplis pour nous Eternel notre Dieu, *ce qui est écrit*: « *"En ce temps là je vous ramènerai, en ce temps je veux vous rassembler. Je ferai de vous un renom et une gloire parmi tous les peuples de la terre, en ramenant vos captifs sous vos yeux"*, a dit l'Eternel » (So 3.20).

Les citations de Dieu sont invoquées comme une sorte de rappel des promesses faites par la divinité à son peuple. L'homme s'engage dans un dialogue avec son Dieu et fait revenir à sa mémoire l'alliance conclue avec son peuple. La notion de souvenir de Dieu, exprimée avec beaucoup de clarté dans la Bible, transparaît à travers ce procédé littéraire, même si elle n'est pas nommée comme telle. Nous avons ici un autre exemple de réemploi biblique dans la prière visant non pas le texte mais le contenu conceptuel du Livre Saint. Les rabbins ne manquent pas de souligner le caractère contractuel de l'alliance, même si cela peut paraître pléonastique à nos yeux, à savoir le respect des engagements des deux côtés: homme mais aussi Dieu.

Allusion au discours de Dieu: ka-asher dibarta

Amida XIV:

Reviens vers Jérusalem, ta ville, avec miséricorde, fais-en ta résidence *comme tu l'as dit...*

A. XVIII	ha-tov ki lo' kalu rahameikha ha-merahem ki lo' tamu has- deikha	le Bon (Dieu) car ta miséricorde n'a pas cessé le Miséricordieux car tes faveurs n'ont pas tari
Lm 3.22	hasdei Adonai ki lo' tamnu ki lo' kalu rahamav	Les faveurs de Dieu n'ont pas tari, sa miséricorde n'a pas cessé

A. XIX	ki be-'or paneikha natan lanu, Adonai Eloheanu, torat hayim	car dans la lumière de ton vi- sage, Adonai notre Dieu, tu nous as donné la Loi de la vie
Ps 89.16	Adonai, be-'or paneikha yehal- khun	Dieu, dans la lumière de ton vi- sage marcheront

Il est intéressant de constater le rôle bien précis de la citation biblique dans ce dernier passage de la *Amida*. La « lumière du visage de Dieu » fait penser au récit du don de la Loi au Mont Sinaï. Cependant cette bénédiction ne comporte pas seulement une vague allusion à ce passage biblique mais la reprise d'un syntagme bien précis du *Psaume* 89: « 'or paneikha ». Ceci dans le but de créer un parallélisme entre le mot « torah » de la prière et le mot « ihalkhun » du psaume. Celui-ci vient de la même racine que « halakhah », terme rabbinique devenu concept et désignant l'ensemble des normes juridiques régissant la vie quotidienne du Juif. La *halakhah* est un élément fondamental de la Loi orale. Par le biais de ce midrash la prière affirme quelque chose de théologiquement important: la Loi orale est d'origine divine et, comme le dit un autre midrash, elle a été donnée à Moïse sur le Mont Sinaï ensemble avec la Loi écrite. On voit bien comment le contexte large et le contexte restreint sont convoqués pour écrire en réalité un autre texte, complètement nouveau, qui exprime des idées rabbiniques spécifiques.

c) Résonances bibliques

1. Citations non signalées.
2. Versets bibliques modifiés (le passage du singulier au pluriel et du futur au présent; les versets d'*Isaïe* dans *Yotzer 'Or*).
- 3) Allusions bibliques.

1. Un exemple assez pur de ce type se retrouve au début de la première bénédiction de la *Amida*: un vrai enchaînement d'expressions bibliques sans intervention aucune et sans particule de liaison.

Ex 3.6, etc	Elohei 'avoteinu	Dieu de nos pères
	Elohei Avraam, Elohei Isaac, ve-Elohei Jacob	Dieu d'Avraam, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob
Dt 10.17	ha-El ha-gadol, ha-gibor ve-ha-nora'	le Dieu grand, vaillant et terri- fiant
Gn 14.20	El 'Elyion	le Dieu Suprême

Ce type est assez rare, c'est presque un « idéal type ». Beaucoup plus nombreux sont les cas où la reprise du texte biblique est évidente mais pas cent pour cent identique. Des modifications significatives peuvent intervenir pour adapter le substrat biblique aux besoins théologiques d'une communauté qui évolue.

Amida VII	R'eh 'onyienu ve-rivah ribenu u-maher le-gala'enu...	Vois notre misère, plaide notre cause afin de nous délivrer rap- idement...
Ps 119.153	R'eh 'onyi...	Vois ma misère...
Ps 119.154	rivah rivi u-ge'aleni	Plaide ma cause, défends-moi

Il s'agit ici d'un côté, du passage du singulier au pluriel pour conférer une dimension collective et marquer peut-être une progression vers l'institutionnalisation d'un rituel communautaire. D'autre part, on note la transformation d'une caractérisation de Dieu à la troisième personne (*le ma'an shmo*) en un discours direct (*le ma'an shimkha*).

A. VIII	Refa'enu Adonaï ve-nerape', hoshi'enu ve-nevashea' ki tehi- latenu 'ata	Guéris-nous Seigneur et nous serons guéris, sauve nous et nous serons sauvés car Tu es notre commencement!
Jr 17.14	Refa'eni Adonaï ve-'erape, hoshi'eni ve-ivashea' ki tehilati 'ata	Guéris-moi Seigneur et je serai guéri, sauve-moi et je serai sauvé car Tu es mon commencement!

Ce verset de Jr 17. 14 est transformé à double titre: l'orant s'adresse à Dieu mais pas à titre personnel; dans sa prière il inclut ses pairs, le *nous* au lieu du *je*.

Un autre type de citation non signalée est l'emploi des termes très fréquents dans la Bible, qui ne se rattachent pas à un contexte particulier mais à une multitude de passages, devenant ainsi de vrais concepts. On peut discuter sur la question de savoir dans quelle mesure on peut toujours

parler ici de « citation ». C'est tout simplement l'univers théologique diffus qui nourrit la réflexion rabbinique et le judaïsme en général. La Bible fonctionne ici comme le texte sacré dans le sens le plus large et le plus profond du terme: la reprise n'est pas uniquement formelle mais surtout conceptuelle. Le mot *hesed* et le mot *go'el* par exemple sont des attributs divins tout aussi fréquents dans la Bible que dans la prière juive: ils dénotent une résonance globale et une appropriation complète des idées théologiques qu'ils expriment.

Dans le même sens vont les exemples suivants. Dans la première bénédiction de la *Amida* l'expression « Dieu des pères » se retrouve souvent dans la Bible (*Ex* 3.6; 3.13, 15, 16; 4.5; *Dt.* 1.11, 21; 4.1; 6.3; 12.1; 26.7; 27.3; 29.24), tout comme « le pays promis aux pères » (*Dt* 1.8; etc.) ou « alliance conclue avec les pères » qui représente un thème récurrent du *Deutéronome*. D'une manière générale, le recours au « pères » figure pas moins de 452 fois dans la Bible hébraïque. Certaines épithètes divines que nous avons déjà évoquées illustrent le même propos: « *magen, moshia'*, 'ozer » (*Amida I*), « *rophe'* » (*Amida II*), « *raham, ne'eman, melekh ha-'El* » (*Amida VII*).

Nous assistons également à des changements significatifs. Le terme *geulah* par exemple, est évocateur d'une évolution sémantique. Dans la Bible il signifie la rémission d'un individu en situation dangereuse, sa restauration. Dans la prière ainsi que dans toute la littérature rabbinique, la *geulah* désigne désormais la Rédemption d'Israël.

2. Modification de versets

A. XI	<i>Hastiva shepheteinu ke-bari'shona ve-yotzenu ke-batchila</i>	Rétablis nos juges comme jadis et nos conseillers comme autre- fois
<i>Is</i> 1.26	<i>ve-asira shepheteikha ke-bari'shona ve-yotzaikh ke-batchila</i>	Je rétablirai tes juges comme ja- dis, tes conseillers comme autrefois.
A. XI	<i>Haser minenu yagon va-anaha</i>	Écarte de nous affliction et tris- tesse
<i>Is</i> 1.25	<i>ve-asira kol bolyaikh</i>	J'ôterai tous tes déchets.
A. VIII	<i>ve-ha'shah tejdunah shlemah le kol makedetnu</i>	Apporte une guérison complète à toutes nos plaies
<i>Is</i> 26.17	<i>ki a'shah anikha lah u-mipakdaihi upa'ekhi</i>	C'est je vais te porter remède, gué- rir tes plaies

Une modification très significative de verset figure dans la bénédiction *Yotzer 'Or* prononcée avant le *Shema*. Elle s'ouvre par la phrase:

Béni sois-tu, Eternel notre Dieu, roi du monde, *générateur de la lumière et créateur des ténèbres, artisan de paix et créateur de tout...*

Yotzer 'or u-bore hoshekh, 'oseh shalom u-bore' ha-kol

Le sous texte est à l'évidence le verset d'*Isaïe* 45.7, mais il présente un changement important. La Bible entend exprimer l'omnipotence de Dieu en lui attribuant la « création de la paix et du malheur » ou du « mal » (*u-bore' ha-ra'*). C'est une affirmation irrecevable pour la prière juive qui trouve un compromis en écrivant: « créateur de tout » (*u-bore' ha-kol*). Cette modification devient à son tour « citation » ce qui confirme notre précédente affirmation sur le statut du texte biblique en tant que fournisseur d'*appui*. Le *Sifre*, *Parashat Hatokhahah*, 8 fait appel à l'expression « générateur de la paix et créateur de tout » pour démontrer que « la paix vaut tout » et *a fortiori* que « s'il n'y a pas de paix, il n'y a rien ». La prière fournit donc un *recours textuel* qui vaut l'Écriture¹⁴.

3. Résonances bibliques.

Certains passages de la prière juive font appel aux connaissances des fidèles en partant du présupposé que, pour l'avoir pratiquée quotidiennement, ils connaissent tous la Loi écrite. La *Amida* toujours:

A. II	'Ata gibor le-olam Adonaï mehaieh metim, ata rab lehoshia.	Tu es vaillant à jamais, Dieu qui ressuscites les morts, tu es grand Sauveur
Ne 9.6	ve-'ata mehaieh et-kullam	Tout cela, c'est toi qui l'animes ¹⁵

On note la modification du sens du mot clé *mehaieh*: le sens « animer » étant appliqué au « morts », il se transforme et « animer les morts » signifie désormais « ressusciter ». La prière entend le « tout » – *kullam* – comme « tout le monde », en incluant la catégorie des morts.

¹⁴ Le Talmud de Babylone, *Berakhot* 11b prescrit le même emploi d'un euphémisme à la place du mot « mal »: *Que veut dire « béni »? Rabbi Isaac dit au nom de Rabbi Oshaia: (Cela veut dire) « Générateur de la lumière et créateur des ténèbres » (Yotzer 'Or). Faut-il dire « Générateur de la lumière et créateur de la noga (lumière) »? Comme il est écrit ainsi on le dit. Mais à partir d'ici: « artisan de la paix et créateur du mal », on le dit tel qu'il est écrit? Il est écrit « mal » mais on lit « tout », par un euphémisme.*

¹⁵ « C'est toi, YHWH, qui es l'Unique! Tu fis les cieux, les cieux des cieux et toute leur armée, la terre et tout ce qu'elle porte, les mers et tout ce qu'elles renferment. Tout cela, c'est toi qui l'animes et l'armée des cieux devant toi se prosterne ».

Deux autres exemples:

A. II	Meshiv ruho u-morid ha-ghe-shem	qui fait souffler son vent et fait tomber la pluie
Ps 147.18 ¹⁶	yashev ruho	qui fait souffler son vent
A. II	mekhalkel hayim be hesed	celui qui entretient la vie dans sa bienveillance
Ps 136.25 ¹⁷	noten lehem le-khol-basar ki le'olam hasdo	celui qui donne du pain à toute chair car sa bienveillance dure toujours!

A. IX	Barekh 'aleinu 'ata Adonai Eloheinu et ha-shanah ha-zot ve-et kol minei tvuata le-tovah ve-ten (tal u-matar) le-brakhah al pnei ha-'adamah ve-sab'enu mi-tuvekha u-berakh shnatenu ka-shanim ha-tovot.	Bénis-nous, Dieu notre Seigneur, pour cette année et pour que tous ses produits soient bons; donne de la rosée et de la pluie comme bénédiction pour la terre et rassasie nous de biens et bénis notre année comme une bonne année!
Dr 28.12 ¹⁸	Yphtah Adonai lekha et-otzaro ha-tov, et-ha-shamayim latet metar-artzekha be-'ito	Dieu ouvrira pour toi les cieux, son trésor excellent, pour donner en son temps la pluie à ton pays...
Ps 145.15 16 ¹⁹	... ve-ata noten lahem et-okhlah be-'ito poteah et-yadekha u-masbi'a le-kol-hay ratzon	... Tu leur donnes la nourriture en son temps; Tu ouvres la main et rassasies tout vivant à plaisir.
Ps 103.5	Ha-masbi'a ba-tov 'edeyikh	qui rassasie de biens tes années ...

Un autre bel exemple d'allusion biblique marquée par la citation d'un seul mot qui, lui, est censé rappeler le verset, se retrouve dans le prolongement de la *birkat ha-mazon*. Le texte porte la phrase suivante:

Que le miséricordieux bénisse chacun d'entre nous par son grand nom comme ont été bénis nos ancêtres Abraham, Isaac et Jacob par « tout », de « tout », « tout ». (*ba-kol mikol kol*).

¹⁶ « Il envoie sa parole et fait fondre, il souffle son vent, les eaux coulent ».

¹⁷ « A toute chair il donne le pain, car éternel est son amour! ».

¹⁸ « Dieu ouvrira pour toi les cieux, son trésor excellent, pour donner en son temps la pluie à ton pays, et pour bénir toutes tes œuvres... ».

¹⁹ Ce verset est employé au moins deux autres fois dans la prière juive et reçoit une interprétation-traduction différente à chaque fois: dans la *Birkat ha-mazon* et dans le *Ou-mekhol-matekha* qui accompagne la pose des tefillin le matin.

Les trois mentions de « tout » rappellent au fidèle trois versets: *Gn* 24.1; *Gn* 27.33 et *Gn* 33.11. Le premier parle d'Abraham: « Dieu avait béni Abraham en tout » (*ba-kol*); le deuxième d'Isaac: « J'ai mangé de tout (*mi-kol*) avant que tu viennes et je l'ai béni »; enfin le troisième parle de Jacob: « Accepte ma bénédiction/présent (*birkati*) car Dieu m'a favorisé et j'ai tout ce qu'il me faut » (*yesh-li-kol*). La « résonance biblique » s'arrête cependant ici. Le renvoi biblique ne prend pas en considération le verset dans son sens simple et immédiat. Essayons de commenter davantage.

Tout d'abord, la conception rabbinique du « mérite des patriarches » et la fonction étiologique de ces allusions bibliques ressortent avec beaucoup de clarté. Encore plus intéressante est la manière dont les versets bibliques évoqués sont compris. Si la bénédiction d'Abraham ne pose pas de problème textuel, le passage biblique invoqué pour fonder la bénédiction d'Isaac est complètement sorti de son contexte. Le verset exprime la confusion d'Isaac découvrant la tromperie de Jacob au détriment de son frère Esaü. Il exprime également l'irrévocabilité de la bénédiction donnée à Jacob. Mais la *birkat ha-mazon* comprends la bénédiction d'Isaac comme s'exerçant sur la nourriture qu'il vient de manger: « j'ai mangé de tout et je l'ai béni ».

Le troisième verset invoqué joue lui-aussi sur le double sens de *bra-khah*. Jacob demande à Esaü d'accepter son *présent*. Mais la phrase peut s'entendre aussi comme une prière de Jacob pour que Dieu accepte sa *bénédiction*²⁰.

Le procédé utilisé est un midrash.

d) *Compilation de blocs de versets (comme dans le Shema ou le Hallel)*

La compilation de versets est assez fréquente dans la prière juive: c'est par exemple le principe même des *psuke de-zimra*. Notre attention se concentre ici sur le regroupement de blocs de versets. Si les versets peuvent être utilisés hors contexte, comme nous l'avons vu partiellement dans la *birkat ha-mazon*, de longs passages peuvent plus difficilement oblitérer les déterminations de leur contexte originel. Comment tout un contexte trouve-t-il sa place dans une nouvelle configuration littéraire? Prenons l'exemple du *Shema*. Cette prière est constituée de trois blocs bibliques: *Dt* 6.4-9²¹; *Dt* 11.13-21²²; *Nb* 15.37-41²³.

²⁰ Notons aussi que dans le verset précédent, *Gn*. 33.10, Jacob compare son frère à la présence de Dieu: « j'ai affronté ta présence comme on affronte celle de Dieu ».

²¹ « Écoute, Israël: l'Eternel notre Dieu est le seul Eternel. Tu aimeras l'Eternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent dans ton cœur! Tu les répéteras à tes fils, tu les leur diras aussi bien assis

Le *Shema* existait vraisemblablement à l'époque du 2^e Temple et faisait partie du cérémoniel du Temple. La récitation de ce *credo* était accompagnée de la récitation des Dix Commandements, qui n'a pas été conservée ultérieurement par les décideurs de la liturgie synagogale.

Lié au *Shema* et au thème de cet article, surgit la question suivante: comment définir un texte? Où commence et où finit un texte, en l'occurrence une prière? Cette question est importante pour saisir le sens des prières: celles-ci font toujours partie d'un contexte liturgique défini par un enchaînement spécifique, par le temps et le lieu de récitation ainsi que par le locuteur.

Le *Shema* par exemple, est toujours accompagné de trois bénédictions: deux avant et une après. On peut soupçonner qu'il existe un lien organique entre ces éléments et que leur prescription dans une unité liturgique signifie quelque chose. Et si tel est le cas, peut-on encore parler d'une compilation de passages bibliques? Ou au contraire, devrait-on considérer tout l'ensemble et relativiser notre propos? En regardant de plus haut, on remarque toujours un bloc compact de citations bibliques, le cœur du *Shema*, mais sa signification se lit non pas uniquement à travers les rapports entre Dt 6, Dt 11 et Nb 15, mais aussi à travers ce qui lie ces passages aux bénédictions qui les entourent. L'organicité de cette

dans ta maison que marchant sur la route, couché aussi bien que debout; tu les attacheras à ta main comme un signe, sur ton front comme un bandeau; les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes ».

²² « Assurément, si vous obéissez vraiment à mes commandements que je vous prescris aujourd'hui, aimant l'Eternel votre Dieu et le servant de tout votre cœur et de toute votre âme, Je donnerai à votre pays la pluie en son temps, pluie d'automne et pluie de printemps, et tu pourras récolter ton froment, ton vin nouveau et ton huile, Je donnerai à ton bétail de l'herbe dans la campagne, et tu mangeras et te rassasieras. Gardez-vous de laisser séduire votre cœur: vous vous fourvoieriez, vous serviriez d'autres dieux et vous prosterneriez devant eux; la colère de l'Eternel s'enflammerait contre vous, il fermerait les cieux, il n'y aurait plus de pluie, la terre ne donnerait plus son fruit et vous péririez bientôt en cet heureux pays que l'Eternel vous donne. Ces paroles que je vous dis, mettez-les dans votre cœur et dans votre âme, attachez-les à votre main comme un signe, à votre front comme un bandeau. Enseignez-les à vos fils, et répétez-les-leur, aussi bien assis dans ta maison que marchant sur la route, couché aussi bien que debout. Tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes, afin d'avoir de nombreux jours, vous et vos fils, sur la terre que l'Eternel a juré à vos pères de leur donner, aussi longtemps que les cieux demeureront au-dessus de la terre ».

²³ « L'Eternel parla à Moïse et dit: "Parle aux Israélites; tu leur diras, pour leurs générations, de se faire des houppes aux pans de leurs vêtements et de mettre un fil de pourpre violette à la houppe du pan. Vous aurez donc une houppe, et sa vue vous rappellera tous les commandements de l'Eternel. Vous les mettrez alors en pratique, sans plus suivre les désirs de vos cœurs et de vos yeux, qui vous ont conduits à vous prostituer. Vous vous appellerez tous mes commandements, vous les mettrez en pratique, et vous serez des consacrés pour votre Dieu. C'est moi l'Eternel, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte, afin d'être Dieu pour vous, moi l'Eternel votre Dieu" ».

architecture a été mise en évidence par Reuven Kimelman²⁴ qui explique avec beaucoup de force que le *Yotzer'Or* introduit *Dt* 6, le *Ahava* le *Dt* 11 et le *Emet* prolonge *Nb* 15.

Ainsi, ce qui assure la liaison entre la première bénédiction et *Dt* 6.4-9 est la relation entre l'attribut de Créateur et l'Unicité de Dieu. Cette relation est clairement exprimée dans un passage du midrash *Leqah tov* sur *Gn* 1.5: « Celui qui dit que Dieu est Un sait qu'Il a créé le monde ».

La deuxième bénédiction et le deuxième passage biblique sont reliés par la notion d'« amour »: Dieu a manifesté l'amour pour son peuple en donnant la Torah à ses ancêtres, de même Israël doit manifester son amour envers son Dieu en respectant ses commandements.

Enfin, la troisième bénédiction et le troisième passage biblique sont réunis par l'idée de Rédemption. La récitation de *Nb* 15 se termine par: « C'est moi l'Eternel, votre Dieu, qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte, afin d'être Dieu pour vous, moi l'Eternel votre Dieu ». La récitation de *Emet* finit elle aussi par une louange au Dieu Sauveur: « Sois béni, ô Eternel, qui as sauvé Israël » (qui suit deux citations du Cantique de la Mer, *Ex* 15.11; 18). L'emploi du verbe sauver au parfait, *ga'al*, indique l'intention de rappeler la Rédemption d'Israël par le passé, tout comme la *Amida* qui suit le *Shema* louera le Dieu Rédempteur dans le futur. La communauté d'Israël ressemble aux fils d'Israël qui, après la traversée de la Mer, entonnent le cantique de louange connu sous le nom de Cantique de la Mer.

Cette interprétation intègre non seulement le *Shema* et ses bénédictions mais offre aussi une explication à l'enchaînement avec la *Amida*: l'histoire légitime et montre l'avenir; une même logique préside au passé et au futur. C'est bien sûr, le principe de tout rituel: prendre comme point d'appui la tradition pour bâtir une vision de l'avenir et préserver l'identité et la cohésion du groupe.

Dans notre esquisse typologique nous avons traité de mots bibliques, de bouts de versets, de versets, de blocs de versets. Une étape supérieure serait la lecture hebdomadaire, la *parasha* et la *haptara*, mais ce n'est pas le thème du présent colloque. Nous avons constaté que dans certains cas les « citations » peuvent appeler le contexte biblique, dans certains cas non tandis que dans d'autres cas le contexte est complètement détourné. Souvent la technique employée est celle du midrash, ce qui inscrit la

²⁴ Reuven KIMELMAN, "The Shema and Its Blessings" in Lee LEVINE (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, Philadelphia, 1987, pp. 73-86; ID., "The Shema' and Its Rhetoric. The Case for the Shema' being more than Creation, Revelation, and Redemption" in *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 2 (1992) 111-132.

prière dans la mouvance des autres productions littéraires de l'époque des Tannaïm et des Amoraïm. Les textes analysés montrent que la pratique de la *preuve / appui* est capitale: c'est en cela que le caractère sacré et canonique de l'Ecriture est le plus visible. Cependant la lettre comme le sens peuvent en être modifiés. C'est tout le charisme de l'interprétation juive.

Madalina VÂRTEJANU-JOUBERT
Centre Clio et EHESS, Paris

II

QUELQUES EXEMPLES, TRADITIONS ANCIENNES



**« NOUS OSONS DIRE:
“NOTRE PÈRE QUI ES AUX CIEUX” »**

L'impact liturgique d'une herméneutique patristique*

Il y a 20 ans, j'ai publié un article sur "Le Notre-Père à la lumière de son usage liturgique dans l'Eglise ancienne"¹. J'y ai souligné, entre autres, l'importance de l'interprétation eucharistique de la demande du pain et démontré la relation étroite entre le baiser de paix et la demande du pardon contenue dans la prière.

Aujourd'hui, j'aimerais attirer l'attention sur un point que je n'avais pas encore étudié, à savoir l'introduction de la récitation du Notre-Père dans les liturgies tant occidentales qu'orientales, introduction qui semble être liée, comme nous le verrons, à une question d'herméneutique biblique.

De nos jours, dans nos milieux protestants en tout cas, on semble avoir perdue de vue presque complètement ce contexte qui, pourtant, au temps de la Réforme était encore très présent, en particulier dans les liturgies suisses². C'est pourquoi j'aimerais le rappeler, en tant qu'historien des usages liturgiques de l'Eglise ancienne.

L'ouvrage classique sur la genèse de la messe catholique-romaine – mais on y trouve en même temps tous les renseignements nécessaires sur les liturgies orientales – est et reste celui de Josef Andreas Jungmann, *Missarum Sollemnia*³. Dans son chapitre consacré au Notre-Père⁴, l'auteur autrichien montre clairement que *toutes* les liturgies eucharistiques, dès l'apparition de la récitation du Notre-Père au IV^e siècle (mais on sait, par

* Publié une première fois dans: M. ROSE (éd.), *Histoire et herméneutique. Mélanges offerts à Gottfried Hamman*, Labor et Fides, Genève, 2002, pp. 321-329.

¹ Cet article a été publié en anglais sous le titre: "The Lord's Prayer in the Light of its Liturgical Use in the Early Church", in: *Studia Liturgica* 14 (1981) 1-19; il a été réimprimé in: *Lex Orandi - Lex Credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag*, Universitätsverlag (Paradosis, vol. XXXVI; Publications de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel - Suisse, vol. XI), Fribourg, 1993, pp. 86-104.

² Voir, dans la collection de liturgies du temps de la Réforme intitulée *Coena Domini I* (éd. Irmgard PAHL), Universitätsverlag, Fribourg, 1983 (= *Spicilegium Friburgense*, vol. 29), les chapitres consacrés aux liturgies de Zwingli, Farel et Calvin.

³ *Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (1949), 2 volumes, Herder, Vienne, 1962⁵.

⁴ *Op. cit.*, vol. 2, pp. 335-355.

des sources indirectes, que cette récitation se faisait déjà plus tôt⁵) introduisent la prière par une formule plus ou moins longue qui exprime le privilège que Dieu nous donne d'*oser* (τολμᾶν, *audere*) nous adresser à lui comme à notre Père.

Or Jungmann ne cherche pas à donner le *motif* qui a amené les chrétiens à introduire la récitation du Notre-Père en ces termes. C'est là que j'aimerais faire ma petite enquête, en passant en revue les *commentaires patristiques* du Notre-Père qui nous sont conservés. Je peux, pour ce faire, me référer à la collection de textes que feu le Père Adalberth Hamman a éditée⁶.

Les premières traces qui expriment l'idée de l'*audace* de l'homme de s'adresser à Dieu comme à son "Père" remontent au III^e siècle. Puisque les traditions patristique et liturgique se diversifient déjà à cette époque-là, nous ferons bien d'étudier les textes latins et les textes grecs *séparément*. Commençons par l'*Occident latin*.

Tertullien qui a écrit le premier commentaire latin du Notre-Père, à l'intention des catéchumènes, ne fait encore aucune allusion à l'idée d'*audace*. C'est avec Cyprien de Carthage que nous la trouvons exprimée. Je cite le passage respectif dans son traité *De Dominica oratione*, au chapitre 11:

Comme le Seigneur est plein de miséricorde! Comme sa bienveillance et sa bonté envers nous sont inépuisables! Il a voulu qu'en présence de Dieu nous priions en nommant le Seigneur "Père", en sorte que, le Christ étant le Fils de Dieu, nous soyons aussi désignés comme enfants de Dieu. Ce nom, nul de nous n'aurait osé (*auderet*) l'utiliser dans la prière, mais lui-même nous a autorisés à prier de cette manière⁷.

Dans l'introduction générale du traité de Cyprien, une autre surprise nous attend. Il s'exprime ainsi:

Entre autres avertissements salutaires et préceptes divins dont le Seigneur se sert pour oeuvrer au salut de son peuple, se trouve la forme de la prière qu'il a lui-même communiquée⁸.

⁵ Voir mon *art. cit.*, pp. 90-94.

⁶ *Le Pater expliqué par les Pères*, Editions Franciscaines, Paris, 1961². Mais il va de soi que je citerai les textes patristiques selon des éditions plus récentes, notamment dans les *Sources chrétiennes* là où elles existent.

⁷ Traduction française de Michel REVEILLAUD, *Saint Cyprien. L'Oraison dominicale*, Presses Universitaires, Paris, 1964, p. 93.

⁸ *Ibidem*, p. 79. Voici le texte latin: *Qui (sc. Dominus) inter cetera salutaria sua monita et praecepta diuina quibus populo suo consulit ad salutem etiam orandi ipse formam dedit.*

Qui, en entendant ces paroles, ne se souviendrait pas de l'extrême parenté qu'il y a entre elles et l'introduction à la récitation du Notre-Père dans la messe catholique-romaine avant la réforme du Concile Vatican II? Le prêtre disait en effet à cet endroit: *Praeceptis salutaribus moniti, et diuina institutione formati, audemus dicere: Pater noster, etc.*⁹.

Chez Cyprien, nous ne trouvons pas encore un motif qui nous dirait clairement pourquoi l'homme, sans l'autorisation expresse par Dieu lui-même, n'oserait pas s'adresser à lui comme à son Père. Il parle juste de la miséricorde, de la bonté inépuisables de Dieu envers nous qui s'y exprime. C'est seulement avec saint Ambroise que nous apprenons quelque chose de l'arrière-fonds. Le commentaire d'Ambroise du Notre-Père est très important, parce qu'il se trouve au milieu d'un traité aux catéchumènes qui leur explique le déroulement de la messe. Écoutons le passage qui nous intéresse:

Comme le premier mot (sc. Père) en est doux! Homme, tu n'osais pas tourner ton visage vers le ciel, tu baissais les yeux vers la terre, et soudain tu as reçu la grâce du Christ, tous tes péchés t'ont été remis. De mauvais serviteur, tu es devenu un bon fils. Ne te fie donc pas à ton action, mais à la grâce du Christ. « C'est par la grâce, dit-on, que vous avez été sauvés », dit l'apôtre (Ep 2, 5). Ce n'est pas là présomption, mais foi. Proclamer ce que tu as reçu n'est pas orgueil, mais dévotion. Lève donc les yeux vers le Père qui t'a engendré par le bain, vers le Père qui t'a racheté par son Fils, et dis: « Notre Père! »¹⁰.

Ambroise fait allusion au rite du baptême: les catéchumènes viennent de recevoir le bain baptismal, maintenant, ils prient le Notre-Père pour la première fois avec l'assemblée des fidèles. Mais la manière dont l'évêque de Milan insiste sur l'attitude pénitentielle du catéchumène qui n'ose pas tourner son visage vers le ciel, qui abaisse les yeux vers la terre, qui soudain reçoit la grâce du Christ, qui de mauvais serviteur devient un bon fils, fait penser – me semble-t-il – à un autre texte évangélique qui, comme nous le verrons, jouera un rôle central dans l'herméneutique patristique de l'Orient: à savoir à la parabole du fils prodigue, Luc 15, 11-32. Nous y reviendrons.

Pour le moment, regardons encore un texte de saint Augustin, du grand Père africain qui deviendra le précepteur de l'Occident chrétien. Je tire ce texte du commentaire que l'évêque d'Hippone a consacré au

⁹ Actuellement, l'introduction est simplifiée: « Comme nous l'avons appris du Sauveur, et selon son commandement, nous osons dire: Notre Père... ».

¹⁰ *De sacramentis V, 18-19*, trad. Bernard BOTTE, in *Sources Chrétiennes*, 25^{ba}, Cerf, Paris, 1961, pp. 129.131.

*Sermon sur la montagne*¹¹; il emploie une nouvelle image non-biblique, celle d'un riche sénateur en face d'un mendiant, pour exprimer la même idée:

Comme notre vocation à l'héritage éternel, pour être cohéritiers du Christ et devenir enfants d'adoption, n'est point le fruit de nos mérites, mais l'effet de la grâce de Dieu, nous mentionnons cette grâce dès le début de la prière, en disant: « Notre Père ». Ce nom excite tout à la fois et l'amour – qu'y a-t-il de plus cher pour des enfants qu'un Père? – et l'affection dans la prière, puisque nous disons notre Père; et un certain espoir d'obtenir ce que nous allons demander, puisque, avant même de demander, Dieu nous accorde déjà une si grande faveur, la permission de lui dire: « Notre Père ». Que peut-il en effet refuser à la prière de ses enfants, quand il leur a déjà préalablement permis d'être ses enfants?

Enfin, quelle sollicitude ces mots: « Notre Père » n'éveillent-ils pas dans le cœur, pour ne pas se montrer indigne d'un Père si grand? En effet, si un sénateur d'un âge avancé, permettrait à un homme du peuple de l'appeler son père, sans doute celui-ci, saisi de frayeur, l'oserait à peine, en réfléchissant à l'humilité de sa naissance, à sa pauvreté, à sa basse condition; à combien plus forte raison, faut-il redouter d'appeler Dieu son Père, si l'âme est tellement souillée, si la conduite est tellement coupable qu'elles inspirent à Dieu une répulsion bien plus juste que celle qu'un sénateur éprouverait pour les haillons d'un mendiant? Car, après tout, ce riche ne dédaigne dans un mendiant qu'une situation où il peut tomber lui-même par l'effet de la fragilité des choses de ce monde; tandis que Dieu ne peut jamais tenir une mauvaise conduite.

Tournons-nous maintenant du côté de l'Orient chrétien! Ici, il faut que je commence de nouveau au III^e siècle, avec le grand Origène d'Alexandrie qui, dans tant de domaines, a influencé la théologie ultérieure par sa connaissance pertinente de la Bible.

Une preuve de sa connaissance biblique approfondie est justement son commentaire du début du Notre-Père dans son traité *Sur la prière*. Il constate – ce que les exégètes modernes, en particulier Joachim Jeremias¹²

¹¹ Le P. HAMMAN, *op. cit.*, p. 124ss., donne encore la traduction française des *Sermons* 56-58 d'Augustin, de même que des textes de Pierre Chrysologue (p. 182ss.). On peut aussi consulter le livre de Klaus Bernhard SCHNURR, *Hören und handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1985, qui passe en revue encore beaucoup d'autres textes.

¹² Voir son étude « Abba » in: *Abba. Studien zur Neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1966, pp. 15-67; et IDEM, *Neutestamentliche Theologie. I. Teil. Die Verkündigung Jesu*, Verlag G. Mohn, Gütersloh, 1966, p. 69ss. Sa thèse est toutefois légèrement à modifier, depuis la publication récente des fragments de Qoumrân 4Q 369 et 4Q 460; voir M. PHILONENKO, *Le Notre-Père*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 60-68.

ont de nouveau souligné – que l'expression « Père » appliqué à Dieu ne se trouve jamais dans l'Ancien Testament dans un texte de prière, que Jésus a donc innové dans ce domaine¹³.

Origène aborde ensuite le thème de la « crainte » d'appeler Dieu « Père »:

Faisons à présent réflexion sur le sens de ces paroles que rapporte saint Luc: « Quand donc vous priez, dites: Père ». Craignons, si nous ne sommes pas des fils légitimes, de lui donner ce nom: nous risquerions d'ajouter à tous nos péchés encore celui d'impiété [...] Ceux qui, nés de Dieu, ne commettent pas de péché et portent en eux le germe divin, se détournent du péché et par leur conduite proclament: « Notre Père qui es dans les cieux » [...] Les saints sont donc l'image de l'Image, le Fils étant l'Image, ils réfléchissent désormais sa filiation non par une ressemblance simplement extérieure, mais par une assimilation profonde. Ils sont transformés par le renouvellement spirituel et finissent par ressembler intimement à Celui qui se manifeste dans le corps de gloire¹⁴.

Chez Origène, l'allusion à la parabole du fils prodigue est absente. Nous la trouvons, en revanche, de manière tout à fait explicite, chez son élève spirituel, Grégoire de Nysse¹⁵. Dans la II^e Homélie *Sur l'Oraison dominicale*, il suit dans les grandes lignes le commentaire d'Origène que nous venons de citer, mais il y ajoute un nouveau développement tout à fait remarquable que voici¹⁶:

4. Redisons ces paroles: à force de les répéter, nous en pénétrerons tout le sens caché. « Notre Père qui es aux cieux ». Nous avons déjà montré rapidement que nous devons nous concilier Dieu par une vie vertueuse. Mais il me semble que ces paroles ont encore un sens plus profond; elles évoquent notre patrie que nous avons perdue, notre noble origine que nous avons aliénée.

Dans la parabole du jeune homme qui délaissa la maison paternelle et préféra vivre au milieu des pourceaux, le Verbe nous manifeste la misère humaine, en exposant, sous forme d'histoire, de récit, notre égarement et

¹³ Chap. XXII, 1.

¹⁴ Traduction française de A. HAMMANN, *op. cit.*, pp. 46-47; reprise dans ORIGÈNE, *La prière*, coll. « Les Pères dans la foi », Desclée de Brouwer, Paris, 1977, pp. 72-73.

¹⁵ J'aimerais d'ailleurs remarquer que nous disposons d'une étude excellente de l'exégèse patristique de Luc 15, 11-32, sous la plume d'Yves TISSOT, « Allégories patristiques de la parabole lucanienne des deux fils (Luc 15, 11-32) », in: *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture*, éd. par Fr. BOVON et Gr. ROUILLER, Neuchâtel-Paris, 1975, pp. 243-272. Mais ce n'était pas le propos d'Y. Tissot de faire le rapprochement entre l'exégèse patristique de la parabole et l'usage liturgique du Notre-Père.

¹⁶ Extraits des chapitres 4 et 5. Je reprends la traduction française d'Adalbert HAMMANN, *op. cit.*, pp. 89-92.

notre vie dissolue. Le prodigue ne retrouve sa félicité première, qu'après avoir pris conscience de sa déchéance présente, d'être rentré en lui-même et d'avoir ruminé des paroles de pénitence. Ses paroles ressemblent à celles de notre prière; il disait: « Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi » (Lc 15, 18). Il ne serait pas accusé d'avoir péché contre le ciel, s'il n'avait pas été convaincu que le ciel était sa patrie, et qu'il avait fauté en le quittant. Cet aveu lui facilite le retour auprès de son père; celui-ci court à lui, se jette à son cou et l'embrasse, lui passe la robe, non pas une nouvelle, mais la première qu'il perdit par sa désobéissance, en goûtant du fruit défendu, en se mettant en quelque sorte à nu. L'anneau du doigt désigne le sceau gravé dans la pierre de l'image retrouvée¹⁷. Il protège ses pieds par des chaussures, pour qu'en écrasant la tête du serpent, il ne soit pas exposé à sa morsure.

5. Si donc nous avons compris le sens de cette prière, il serait temps de disposer nos âmes, pour oser proférer ces paroles et dire avec confiance: « Notre Père qui es dans les cieux ».[...] Quand tu en sera là, tu pourras invoquer Dieu avec une confiance filiale, et appeler le Seigneur de l'univers ton Père. Il tournera vers toi son regard paternel; il te revêtira de la robe divine, te passera l'anneau au doigt, te mettra aux pieds les chaussures de l'Evangile, afin que tu prennes le chemin d'en-haut; il te ramènera à la patrie céleste, par Jésus-Christ notre Seigneur, à qui appartiennent la gloire et l'empire dans les siècles des siècles. Amen.

J'ai l'impression que cette homélie de Grégoire de Nysse qui fut écrite probablement entre 380 et 390¹⁸, est à l'origine de l'usage liturgique en Orient d'introduire la récitation du Notre-Père par la formule qui deviendra traditionnelle, formule à qui nous reviendrons tout de suite. En effet, dans ses *Catéchèses mystagogiques*, Jean de Jérusalem¹⁹, en expliquant aux catéchumènes le déroulement de l'eucharistie, s'exprime en ces termes à propos du Notre-Père:

Ensuite après cela, tu dis cette prière que le Sauveur a transmise à ses propres disciples: en une conscience pure tu attribues à Dieu le nom de

¹⁷ Le P. HAMMANN, *op. cit.*, p. 90, fait en note, la remarque suivante à ce propos: « L'image désigne la ressemblance originelle de l'homme avec Dieu. Pour Grégoire de Nysse, la ressemblance primordiale de l'homme avec Dieu provient de son intelligence et de sa volonté libre. Cette ressemblance fondamentale est inamissible et prépare la similitude ultérieure que Dieu ajoute par pure libéralité à la première ». Cf. le beau livre du même auteur: *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, 1987.

¹⁸ Cf. Johannes QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise*, tome III, Cerf, Paris, 1963, p. 367.

¹⁹ La plupart des spécialistes est maintenant d'avis que ces catéchèses ne sont pas à attribuer à Cyrille, mais à son successeur Jean; cf. Auguste PIEDAGNEL, dans son introduction, dans les *Sources chrétiennes*, n° 126, Cerf, Paris, pp. 19-40.

Père, et tu dis: « Notre Père, qui es aux cieux ». O très grande philanthropie de Dieu! A ceux qui l'avaient abandonné, qui s'étaient trouvés dans les derniers des maux, il a accordé un tel pardon, une telle part de grâces au point d'être même appelé Père²⁰.

L'allusion à la parabole du fils prodigue me semble assez clair dans ce texte. Or, dans les deux formes de la liturgie byzantine²¹ – ce qui est un indice qu'elle appartient à son noyau le plus ancien et pourrait donc remonter à la fin du IV^e siècle²² –, nous trouvons la formule suivante d'introduction à la récitation du Notre-Père qui est encore employée aujourd'hui chez vous, cher(e)s frères et soeurs orthodoxes:

Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς, δέσποτα, μετὰ παρρησίας ἀκατακρίτως τολμᾶν ἐπικαλεῖσθαί σε, τὸν ἐπουράνιον θεόν, Πατέρα καὶ λέγειν Πάτερ ἡμῶν...²³.

Nous avons donc pu établir, me semble-t-il, que l'herméneutique patristique de mettre en rapport l'exégèse du Notre-Père avec la parabole du fils prodigue de *Luc* 15, 11-32 a mené, tant en Occident qu'en Orient, à l'usage liturgique d'introduire la récitation du Notre-Père avant la communion eucharistique par une formule qui exprime l'idée que la grande miséricorde de Dieu permet aux pécheurs que nous sommes d'« oser » nous adresser à Dieu comme « notre Père ».

Au Moyen Âge, j'ai trouvé une dernière fois la conscience de ce rapport traditionnel chez Nicolas de Cues. N'oublions pas que ce théologien a vécu plusieurs années de sa vie à Constantinople; c'est probable qu'il ait connu les oeuvres de Grégoire de Nysse²⁴. Dans son traité *De visione Dei*, Nicolas s'exprime ainsi:

J'ai commencé à t'adresser la prière dominicale, Seigneur, et tu m'as inspiré pour que je prenne garde à la manière dont tu es notre père [...]

²⁰ *Catéchèse mystagogique* V, 11; traduction française de Pierre PARIS, in: *Sources chrétiennes*, n° 126, Cerf, Paris, p. 161.

²¹ On peut même dire que toutes les liturgies orientales ont une formule d'introduction très similaire; cf. la collection de textes de F.E. BRIGHTMAN et C.E. HAMMOND, *Liturgies Eastern and Western*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1965.

²² C'est ce qui s'efforce de montrer, avec beaucoup de plausibilité Georg WAGNER, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, Aschendorff, Münster, 1973 (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, vol. 59), pp. 122-125.

²³ Faisons remarquer que dans la liturgie dite de saint Jean Chrysostome on parle même, exactement comme dans les *Catéchèses mystagogiques* de Jean de Jérusalem, de la « conscience pure » dans laquelle nous pouvons dire la prière!; cf. Georg Wagner, *op. cit.*, p. 122.

²⁴ Il faudrait aller à Cues où la bibliothèque personnelle de Nicolas est encore conservée. Je ne serais pas étonné qu'on y trouve des manuscrits contenant des oeuvres de Grégoire!

Si tu es le père, notre père, nous sommes tes fils. Cependant, l'amour paternel précède l'amour filial. Aussi longtemps que nous, tes fils, nous te regardons en fils, tu ne cesses de nous regarder en père. Tu seras donc notre paternelle providence, ayant pour nous un soin paternel. Ta vision est providence²⁵. Mais si nous, tes fils, nous te renions comme père, nous cessons d'être tes fils. Nous ne sommes plus alors des fils libres de notre pouvoir, mais nous allons vers une région lointaine et, nous séparant de toi, nous tombons dans une pesante servitude sous un règne qui t'est hostile, mon Dieu.

Mais toi, père, qui nous as accordé la liberté parce que nous sommes tes fils, toi qui es la liberté même, tout en tolérant de nous voir nous éloigner de toi et brûler notre liberté et le meilleur de notre être au hasard des désirs corrompus de nos sens, tu ne nous abandonnes cependant pas tout à fait, tu demeures présent sans cesser de nous appeler. Et tu parles en nous et tu nous rappelles pour que nous revenions vers toi, toujours prêt à nous devancer du regard de ton oeil paternel, si nous revenons sur nos pas pour nous tourner vers toi.

O Dieu bienveillant, regarde-moi, moi qui suis marqué par la honte du misérable esclavage qui m'attacha à la lubricité répugnante des porcs! Alors que par avidité je t'ai quitté, maintenant je reviens pour pouvoir être nourri dans ta maison à quelque prix que ce soit!

C'est un commentaire presque mystique du Notre-Père à la lumière de la parabole du fils prodigue!

J'ai fait quelques sondages du côté des Réformateurs (Luther, Bucer, Calvin, Farel) pour voir si l'herméneutique patristique en question était encore présente dans leurs catéchismes où ils expliquent le Notre-Père, mais je n'ai rien trouvé de tel. J'espère presque qu'on pourra trouver une trace de cette tradition, pour deux raisons: d'une part, j'ai déjà dit au début de cette étude que l'introduction traditionnelle qu'on « ose » dire le Notre-Père se maintient encore dans les liturgies réformées du XVI^e siècle, et d'autre part, il me semble que cette forme traditionnelle correspondrait bien à l'adage luthérien *simul iustus et peccator et semper paenitens*.

Pour montrer, toutefois, que l'histoire de l'exégèse ne s'arrête pas au XVI^e siècle, je veux quand même mentionner ici un auteur protestant contemporain, à savoir mon cher collègue Jean Zumstein, qui, dans son petit, mais éclairant commentaire de la prière du Seigneur intitulé *Notre Père. La prière de Jésus au coeur de notre vie*²⁶, dit ceci:

²⁵ Voilà le thème du traité *De visione Dei*: Dieu nous regarde chacun à tout moment, et toute l'humanité en même temps, comme un portrait peint célèbre suit des yeux chaque spectateur et tous les spectateurs ensemble.

²⁶ Poliez-le-Grand et Paris, Editions du Moulin et Desclée de Brouwer, 2001, pp. 25-26.

Le premier mot du *Notre Père* nous fait pressentir la compréhension que Jésus a de Dieu [...] Dans sa prédication, Jésus a donné un visage précis à ce Dieu Père. Un visage de tendresse et d'amour [...] La parabole de l'enfant prodigue, pour sa part, trace de façon inoubliable le visage du Dieu de Jésus (*Lc* 15, 11-32). Dans ce père âgé qui aperçoit au loin son fils revenu, et qui, pris de pitié, sort, court et se jette à son cou, dans ce père qui embrasse le fils rebelle sans lui demander la moindre explication; dans ce père qui revêt son fils de la plus belle robe et lui passe l'anneau au doigt; dans ce père qui organise un festin pour fêter le retour du fils perdu s'annonce le visage même du Dieu que Jésus proclame et fait advenir à l'intention de ses auditeurs.

Puissions-nous nous souvenir, chaque fois que nous récitons le Notre-Père, en privé ou en communauté, du privilège inouï dont nous jouissons d'« oser » appeler Dieu notre Père!

Neuchâtel Willy RORDORF



LES FONDEMENTS BIBLIQUES DE LA VIEILLE ANAPHORE ARMÉNIENNE DE SAINT BASILE

L'aspect christologique

La version arménienne très ancienne de la liturgie de saint Basile nous est conservée sous le nom de *Liturgie de saint Grégoire l'Illuminateur*, fondateur de l'Eglise arménienne. Cette anaphore nous est parvenue par le manuscrit de Lyon n° 17, copié en 1314 d'après un manuscrit plus ancien dont la date ne nous est pas connue¹. Il existe toutefois un autre témoin plus ancien de la liturgie de saint Grégoire. L'écrivain arménien Fauste de Byzance, relatant aux environs de 425 l'histoire des années 320-387, met dans la bouche d'un prêtre une longue prière pour la conversion d'un moine doutant de la présence du Seigneur dans le mystère de l'Eucharistie². Le début de cette invocation n'est autre que le texte de la vieille anaphore arménienne de saint Basile. Ce passage de Fauste de Byzance montre que la liturgie basilienne était connue en Arménie dans les années qui suivirent la mort de saint Basile (379). Il montre aussi que l'anaphore arménienne de saint Basile remonte au début du V^e siècle. C'est elle qui fut majoritairement célébrée dans le rite arménien avant le X^e siècle. Elle fut progressivement remplacée à partir du X^e siècle par l'anaphore de saint Athanase, dont le noyau ancien remonte au VI^e siècle et la version ancienne au X^e siècle, et dont la version définitive peut être datée du XIII^e siècle³.

1. Les titres, noms et désignations bibliques de Jésus Christ dans la vieille anaphore arménienne de saint Basile

a) *Les titres*

Pour désigner la deuxième personne de la Sainte Trinité, devenue chair, la vieille anaphore arménienne de saint Basile emploie plusieurs titres hypostatiques.

¹ A. RENOUX, "L'anaphore de Saint Grégoire l'Illuminateur" dans *L'Eucharistie d'Orient et d'Occident*, tome 2, L'O, 47, Cerf, Paris, 1970, pp. 83-108 (trad. française). Pour d'autres manuscrits plus tardifs conservant les versions de cette anaphore, *ibid.*, pp. 84-85.

² Fauste DE BYZANCE, *Patmut' iwn Hayoc'*, 4^e édition, Venise, 1933, pp. 227-229.

³ H.-J. FEULNER, *Die armenische Athanasius-anaphora*, Rome, 2001, pp. 459-460.

Christ ou Ton Christ⁴. Dans l'ancienne version arménienne de l'anaphore de saint Basile, « Christ » n'est pas un nom mais un titre qui montre l'identité de la personne et de la mission de Celui qui est l'Oint du Seigneur ou le Messie, le Sauveur eschatologique. C'est en ce sens aussi que le mot « Christ » est utilisé dans le passage du chapitre 23, versets 8 à 10, de l'Evangile de saint Matthieu:

Pour vous, ne vous faites pas appeler « maître », car vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes tous frères. N'appellez personne sur la terre votre « Père »: car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste. Ne vous faites pas non plus appeler « Docteur »: car vous n'avez qu'un seul docteur, le Christ⁵.

Les Pères le commentent également dans ce sens, des Pères apostoliques à Cyrille de Jérusalem⁶, principalement saint Justin et saint Irénée de Lyon. Dans la vieille anaphore arménienne de saint Basile, « Christ » n'est donc pas employé comme un nom, désignant exclusivement la divinité du Fils de Dieu, mais demeure un titre qui récapitule Sa titulature entière.

Fils Monogène ou Monogène. D'une part ces titres empruntés à l'Evangile de saint Jean (Jn 1, 14-18; 3, 16-18) mettent l'accent sur la filiation du Christ et Son intimité originelle avec le Père. Ils sont toujours utilisés avec le pronom personnel « ton », adressé à Dieu le Père: « ton Fils Unique », « ton Monogène ». D'autre part, ces titres accentuent également le caractère unique de la génération du Christ: d'après les Pères, seul le Christ est dans une union « essentielle » à Dieu. « Fils Monogène » et « Monogène » sont ainsi deux titres hypostatiques qui mettent l'accent sur l'origine divine de la deuxième personne de la Sainte Trinité, faite chair. « Monogène qui est Dieu et dans Ton sein » précise le texte de l'anaphore en reprenant saint Jean (Jn 1, 18)⁷, pour souligner que l'hypostase du Fils est une hypostase divine.

⁴ Etant donné que l'éditeur a limité les citations en langue ancienne au grec et au latin, nous ne pouvons proposer au lecteur les références en arménien, mais seulement leur traduction française établie sur le manuscrit de Lyon de 1314. De ce fait, les parallèles avec l'anaphore byzantine de saint Basile et le Nouveau Testament sont signalés en français, sans leur présentation en grec, laquelle n'aurait d'intérêt qu'avec la version arménienne en regard.

⁵ Les citations bibliques sont proposées au lecteur dans leur traduction française (voir la note précédente), d'après la TOB, 1995.

⁶ Voir "Le titulaire du Christ" dans *l'Histoire des dogmes*, sous la direction de B. SESBOUE, tome I: *Le Dieu de Salut*, par B. SESBOUE et J. WOLLINSKI, Desclée, Paris, 1994, pp. 112-113.

⁷ Jn 1, 18: « Personne n'a jamais vu Dieu; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé ».

Seigneur. L'attribution au Christ du titre divin « Seigneur » remonte à la confession néotestamentaire archaïque « Jésus est Seigneur » (1 Co 12, 3). On retrouve cette affirmation dans la formule néotestamentaire et patristique « Jésus Christ notre Seigneur » (Rm 5, 21; Ph 3, 20). Cette formule kerygmaticque est particulièrement chère aux Pères des I^{er} et II^{es} siècles. Il est intéressant de remarquer qu'elle est utilisée dans la vieille anaphore arménienne de saint Basile sous sa forme archaïque « Christ Jésus notre Seigneur », qu'on retrouve chez saint Paul (Rm 6, 23; 6, 3; 6, 11; 8, 39; Ph 3, 8; Eph 3, 21; 1 Tm 1, 12). Dans le deuxième article du Symbole de la foi d'Irénée de Lyon, on trouve également l'ordre suivant: « le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Christ Jésus Notre Seigneur »⁸. La même attestation du mariage des formules se retrouve chez Justin⁹, mais aussi dans les écrits d'Hippolyte et de Tertulien. Dans cette formulation moins habituelle, « Christ » demeure un titre.

Sauveur. Ce titre est utilisé dans la formule christologique de la vieille anaphore arménienne de saint Basile « notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ » (2 Pr 1, 1)¹⁰.

b) *Appellations et désignations du Christ*

Dans la vieille anaphore arménienne de saint Basile, nous pouvons distinguer plusieurs désignations du Christ que nous pouvons qualifier de johanniques, nicéennes ou athanasiennes.

Vrai Dieu¹¹. Cette appellation employée chez saint Jean (1 Jn 5, 20)¹², accentue la divinité du Christ – thème important inspiré par les controverses christologiques, cher à la théologie nicéenne et à saint Athanase d'Alexandrie¹³. Dans le credo de Nicée, le Christ est appelé « vrai Dieu de vrai Dieu »¹⁴.

⁸ Irénée DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique*, n° 6, SC 62, Cerf, Paris, pp. 39-49; *Contre les hérésies* 3, 4, 2; trad. A. ROUSSEAU, Cerf, Paris, 1984, p. 293.

⁹ JUSTIN, *1^{re} Apologie*, 13, 1-3, André Wartelle, p. 113.

¹⁰ 2 Pr 1, 1: « Notre Dieu et Sauveur Jésus Christ ».

¹¹ On retrouve cette appellation dans l'anaphore byzantine de saint Basile; voir sa traduction française dans L. BOUYER, *Eucharistie: Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Desclée, Paris, 1990, p. 284.

¹² 1 Jn 5, 20: « [...] Lui est le Vritable, il est Dieu et la vie éternelle ».

¹³ Dom B. CAPELLE, «Les liturgies 'basiliennes' et saint Basile», dans *Un témoin archaïque de la liturgie copte de Saint Basile*, J. DORESSE - Dom. E. LANNE, Louvain, 1960 (= *Bibliothèque du Muséon*, vol. 47), p. 51.

¹⁴ *Les conciles œcuméniques*, directeur G. ALBERIGO, Cerf, Paris, 1994, II-1, p. 35.

Verbe vivant¹⁵. Cette appellation du Christ qui trouve son fondement dans la théologie du Logos du quatrième Evangile est également tirée de saint Athanase¹⁶.

Vraie lumière¹⁷. L'appellation du Fils « vraie lumière » remonte à la tradition johannique (Jn 1, 9)¹⁸. Saint Ignace d'Antioche définit la mort comme « l'union au Christ Jésus », comme réception de « la pure lumière »:

Il est meilleur pour moi de mourir (pour m'unir) au Christ Jésus [...].
Mon enfantement approche [...]. Laissez-moi recevoir la pure lumière¹⁹.

Dans le credo de Nicée, le Christ est également désigné comme « Lumière de Lumière »²⁰. La tradition liturgique arménienne interprète le thème de la Lumière non pas seulement dans un sens christologique, mais aussi dans un sens pneumatologique et trinitaire²¹.

L'anaphore de saint Basile emploie plusieurs expressions désignant le Christ, qui nous renvoient à l'épître aux Hébreux 1, 1-3 et soulignent la divinité de la personne du Christ et Sa participation à la création du monde²².

**Mais quand arriva l'accomplissement du temps, (Gal 4, 4)
tu nous as parlé par ton Fils Monogène, (Hb 1, 2)**

¹⁵ On retrouve cette appellation dans l'anaphore byzantine de saint Basile, L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 284.

¹⁶ Dom B. CAPELLE, "Les liturgies 'basiliennes' et saint Basile", p. 51.

¹⁷ On retrouve cette appellation dans l'anaphore byzantine de saint Basile, L. BOUYER., *Eucharistie*, p. 284.

¹⁸ Jn 1, 9: « Le Verbe était la vraie lumière [...] ».

¹⁹ IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Romains*, VI, 3, SC 10, Cerf, Paris, pp. 115-116.

²⁰ *Les conciles œcuméniques*, directeur G. ALBERIGO, II-1, Cerf, Paris, 1994, p. 35.

²¹ Le thème de la lumière tient une place très importante dans la tradition liturgique arménienne. Dans la prière de saint NERSES LE GRACIEUX *Avec foi je te confesse*, ce thème est interprété dans un sens christologique: « Ô Christ, Lumière véritable, rends mon âme digne de contempler dans la joie la lumière de ta Gloire, au jour où Tu m'appelleras, et de reposer dans l'espérance du Bien en la demeure des justes jusqu'au jour de ton grand Avènement ». Un des principaux cantiques de l'*Office de l'aube*, que l'on doit également à saint Nersès le Gracieux, est adressé à chaque personne de la Sainte Trinité et à la Trinité dans son unité pour « faire naître dans nos âmes la lumière perceptible ». Le Père est désigné dans ce texte comme « Lumière, première Lumière, créateur de la lumière, vivant dans la lumière inaccessible »; le « Fils du Père », comme « Lumière, né de la Lumière, Soleil juste, naissance inexprimable »; l'« Esprit Saint du Père », comme « Lumière, jaillissant du Père, source de bonté ». Les trois hypostases sont désignées comme « Lumière, triple et unique inséparable Sainte Trinité ».

²² Les désignations du Christ d'après Hébreux 1, 1-3 sont également employées par Athanase d'Alexandrie (Dom B. CAPELLE, "Les liturgies 'basiliennes' et saint Basile", p. 51) et Basile de Césarée, lequel désignait le Verbe comme « l'Effigie de la gloire de Dieu et l'Empreinte de sa substance » et comme « Sceau de parfaite ressemblance » au Père (*Traité sur le Saint-Esprit*, SC 17, Cerf, Paris, p. 231).

par qui tu avais créé les mondes, (*Hb* 1, 2)
 lui qui est l'éclat de (ta) gloire (*Hb* 1, 3)
 et l'empreinte de ton essence (*Hb* 1, 3)
 et (qui) porte tout par sa parole puissante (*Hb* 1, 3)²³.

Dans ce passage nous pouvons distinguer trois façons pour cette anaphore de faire référence à la Sainte Ecriture:

1. Citations²⁴ littérales avec introduction de l'adresse:

- « Le Fils Monogène par qui tu as créé les mondes »²⁵. Une formulation tirée de l'Epître aux Hébreux: le Fils « par qui il (Dieu) a créé les mondes » (*Hb* 1, 2; *Col* 1, 16), accentuant la participation du Christ dans la création.
- « Eclat de ta gloire »²⁶. Dans l'Epître aux Hébreux, le Fils est désigné comme « resplendissement de sa gloire » (*Hb* 1, 3).

2. Citation avec modification d'un mot:

- « Qui porte tout par Sa parole puissante »²⁷. Il s'agit d'une reprise de l'Epître aux Hébreux 1, 3: « Il porte l'univers par la parole de Sa puissance », formule qui exprime la divinité de Celui par qui Dieu a créé le monde.

3. Allusion:

- « Empreinte de Son essence »²⁸. Cette définition nous renvoie à l'Epître aux Hébreux, où le Fils est désigné comme « expression de l'être » de Dieu (*Hb* 1, 3).

Dans la vieille anaphore arménienne de saint Basile, le Christ est également désigné comme Sagesse²⁹. Encore une appellation tirée de saint Athanase³⁰, qui remonte aux textes néotestamentaires: dans les écrits pauliniens (*I Co* 1, 20; 2, 7-8), le Christ est désigné comme « sagesse de Dieu ». Il faut dire que la tradition chrétienne a fait un très grand usage du thème de la sagesse, en l'interprétant non pas seulement dans le sens christologique, mais aussi dans un sens pneumatologique

²³ Gras = citations littérales; gras et italique = modifications; italique = allusions.

²⁴ Nous désignons par le terme « citation » une référence littérale à un verset ou à une expression biblique.

²⁵ Anaphore byzantine de saint Basile: « [...] ton Fils lui-même, par lequel tu as créé les siècles », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

²⁶ Anaphore byzantine de saint Basile: « la splendeur de ta gloire », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

²⁷ Anaphore byzantine de saint Basile: « portant toutes choses par la parole de sa puissance », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

²⁸ Anaphore byzantine de saint Basile: « la forme de ta substance », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

²⁹ On retrouve cette appellation dans l'anaphore byzantine de saint Basile, L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 284.

³⁰ Dom B. CAPELLE, «Les liturgies 'basiliennes' et saint Basile», p. 51.

(tradition syro-palestinienne) et eucharistique (le passage sur la « Sagesse hospitalière »)³¹. Théophile d'Antioche notamment, en utilisant pour la première fois le mot Trinité (*trias*), parle de trois figures (*typoi*) de la Trinité (*tes tiados*), en les nommant « Dieu, son Verbe et sa Sagesse »³². Dans ce passage, c'est l'Esprit Saint qui est désigné comme la Sagesse de Dieu. Dans notre texte, la Sagesse est interprétée dans un sens christologique.

2. Les expressions bibliques de la vieille anaphore arménienne de saint Basile exprimant le mystère de l'incarnation du Christ.

Il n'a regardé en rien comme une rapine d'être l'égal de Dieu (Ph 2, 6)
 mais (lui) le Dieu éternel, il est apparu sur terre (Jn 1, 14; 1 Jn 1, 2)
 et il a demeuré avec les hommes (Bar 3, 38).
 Il s'est fait chair (Jn 1, 14) de la sainte Vierge,
 il a assumé l'état de serviteur (Ph 2, 7)
 et il fut à la ressemblance (Ph 2, 7)
 de notre corps de faiblesse (Ph 3, 21),
 afin de nous rendre semblable à son corps de gloire (Ph 3, 21)³³.

Ce passage est construit de deux phrases, dont la première est une affirmation théophanique et la seconde, l'affirmation de la réalité de l'incarnation et de l'humanité du Christ. La seconde phrase emploie trois formulations néotestamentaires importantes pour la compréhension du mystère de l'incarnation du Christ. La première expression, *il s'est fait chair*, est une formulation johannique (Jn 1, 14) dans la lignée du schéma christologique d'origine alexandrine appelé « Logos-sarx », fondée sur la théologie de l'Evangile de saint Jean³⁴. La seconde formulation est une citation littérale de Ph 2, 7 : « il a assumé la condition de serviteur »³⁵. L'emploi du verbe *assumer* est dans la lignée du schéma « Logos-anthropos » d'origine antiochienne. La troisième formulation, « il fut à la ressemblance de notre corps de faiblesse », est un collage de Ph 2, 7 – où il est dit littéralement que le Christ est « devenu dans la ressemblance

³¹ Voir « La Sagesse dans le Nouveau Testament et dans la tradition chrétienne » dans B. BOBRINSKOY, *Le Mystère de la Trinité*, Cerf, Paris, 1996, pp. 56-59.

³² THEOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois livres à Autolycus*, II, 15, SC 20, p. 139.

³³ Gras = citations littérales; gras et italique = modifications; italique = allusions.

³⁴ Sur les deux schémas christologiques, « Logos-sarx » et « Logos-anthropos », voir J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie des Pères*, p. 249 (en russe); voir également l'*Histoire des dogmes*, sous la direction de B. SESBOUE, t. 1, pp. 371-372.

³⁵ Anaphore byzantine de saint Basile: « prenant la forme d'un serviteur », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 284.

d'hommes » – et de *Ph* 3, 21, qui emploie l'expression « notre corps humilié »³⁶. Cette formulation va plus loin que la simple constatation de l'humanité du Christ: elle affirme que le Seigneur a assumé non pas simplement la nature humaine, mais la nature humaine après le péché.

Nous pouvons relever un autre passage sur l'incarnation du Christ, faisant référence aux écrits néotestamentaires:

[...] **Monogène qui est Dieu (et) dans (ton) sein, ô Père, (*Jn* 1, 18)**
fut de la femme (*Gal* 4, 4)
et condamna le péché dans la chair (*Rm* 8, 3) [...]³⁷.

Nous y pouvons distinguer, comme dans les passages étudiés précédemment, trois façons dont l'anaphore fait référence à l'Écriture:

1. *Citation littérale avec introduction de l'adresse:*

— « Monogène qui est Dieu (et) dans (ton) sein, ô Père »³⁸ – « Personne n'a jamais vu Dieu; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé » (*Jn* 1, 18).

2. *Citation modifiée par changement d'un mot:*

— « (Il) fut de la femme »³⁹ – « Il est né de la femme » (*Gal* 4, 4).

3. *Citation littérale:*

— « [...] et (Il) condamna le péché dans la chair [...] » (*Rm* 8, 3)⁴⁰.

Ce texte voit l'incarnation dans la lignée du schéma christologique appelé « Logos-sarx »:

- a) Il souligne fortement la monarchie du Père: le Fils agit par le « bon plaisir et la volonté » du Père⁴¹.
- b) Il souligne que la personne du Christ est une hypostase divine: Il est appelé « Monogène » et « Dieu ».
- c) Le verbe qui est utilisé pour désigner l'incarnation du Fils de la Sainte Vierge est le verbe « être » à la troisième personne du singulier de l'aoriste actif: littéralement « Il fut de la femme ». La

³⁶ Anaphore byzantine de saint Basile: « [...] s'étant rendu conforme au corps de notre humilité », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 284.

³⁷ Voir note 33.

³⁸ Anaphore byzantine de saint Basile: « [...] Fils Unique, qui est dans ton sein, Dieu et Père », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

³⁹ Anaphore byzantine de saint Basile: « [...] né d'une femme, la sainte Mère de Dieu et toujours Vierge Marie, né sous la loi [...] », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

⁴⁰ Anaphore byzantine de saint Basile: « [...] condamner le péché dans sa chair », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

⁴¹ « Par ton bon plaisir et ta volonté, Monogène qui est Dieu (et) dans (ton) sein, ô Père, fut fait de la femme et condamna le péché dans la chair ».

source arménienne du V^e siècle, l'*Histoire* d'Agat'ange, emploie la même expression: « (Il) fut de la femme »⁴². La fonction et le sens du verbe *être*, déjà utilisé plus haut dans les citations, sont très importants dans la langue arménienne. Il signifie l'idée générale du passage à l'être. Il est utilisé à la fois dans le Livre de la Genèse (Gn 1, 3) et dans l'Evangile de saint Jean (Jn 1, 14). Par son sens, il est proche de la racine grec « gen, gon, gn » et donc du verbe « *gignomai* » utilisé par saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Ephèse pour souligner que par l'incarnation, le Verbe s'est fait ce qu'Il n'était pas auparavant: l'hypostase du Verbe est devenue chair sans changement d'essence^{43, 44}.

3. Les expressions bibliques de la vieille anaphore arménienne de saint Basile exprimant le mystère de la kénose et de la glorification du Christ

Il se livra lui-même à la mort (Ep 5, 2) et sauva tous (ceux qui étaient) maltraités par la mort dans laquelle nous étions retenus et assiégés à

⁴² Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc', édition critique de G. TER-MKRTCHEAN - St. KANAYEANC', Tiflis, 1909 (= Patmagirk' Hayoc' 1/2), p. 182.

⁴³ J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie des Pères*, p. 259.

⁴⁴ En ce qui concerne l'emploi du verbe « naître » dans la formulation de l'incarnation du Christ de la Vierge, nous voulons préciser deux faits. Les sources arméniennes les plus anciennes, du V^e siècle, utilisent ce verbe en y ajoutant des précisions. L'*Histoire* d'Agat'ange et la *Lettre* d'Eznik parlent d'une naissance « par la chair »: « Il est né par la chair de la Vierge » (Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc', p. 46, 195. Sur la lettre d'Eznik, voir G. WINKLER, *Über die Entwicklungsgeschichte des Armenischen Symbolums*, OCA 262, Rome, 2000, p. 120). L'*Histoire* de Fauste de Byzance relate la naissance du Christ de la Vierge « par la condition humaine » ou « selon l'humanité »: « Il est né, selon humanité, de la Vierge » (P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iwn Hayoc', Venise, 1914, p. 111). Nous pensons que ces précisions sont données pour répondre à la nécessité de distinguer les deux naissances du Christ: du Père et de la Vierge. Car le même verbe « cnav » est employé dans les sources arméniennes pour désigner le mystère de la naissance du Verbe du Père, puisqu'il n'existe en arménien qu'un seul terme, « cnav », pour désigner le fait d'être « engendré » et celui d'être « né ». En fait, les premières sources arméniennes qui emploient le verbe « naître » sans précision supplémentaire pour exprimer le mystère de l'incarnation du Christ de la Vierge, datent de la fin du V^e siècle et du VI^e siècle: nous le trouvons ainsi dans la confession de foi des arméniens exposée dans l'*Histoire* de Łazar P'arpec'i (G. WINKLER, *Über die Entwicklungsgeschichte des Armenischen Symbolums*, p. 60) et chez Eliché, notamment dans la confession de foi de Hovsep', mais pas seulement (Elišēi vasn Vardanay ew vasn Hayoc' paterazmin, édition de E. TER-MINASSIAN, Erevan 1957, p. 26, 39). Nous pouvons en conclure que l'emploi du verbe « naître », initialement utilisé pour exprimer le seul mystère de la naissance du Père, fut ensuite repris pour désigner également la naissance de la Vierge, d'abord en le complétant pour distinguer les deux naissances du Christ, puis sans plus aucune précision.

cause de nos péchés (*Rm* 8, 2). Il descendit aux enfers par la mort de la croix (*Ph* 2, 8) en sa chair, afin de tout accomplir (*Jn* 19, 30). Il ressuscita le troisième jour (*I Co* 15, 4) et ouvrit une voie à tous les corps, car il n'était vraiment pas possible au *chef de la vie* (*Ac* 3, 15) d'être retenu dans la corruption (*Ac* 2, 31). Il devint prémices de ceux qui se sont endormis (*Co* 15, 20) et premier-né d'entre les morts (*Col* 1, 18, *Ap* 1, 5), afin qu'il fut lui-même le premier en tout (*Col* 1, 18). Il s'assit à la droite de (ta) grandeur dans les hauteurs (*Hb* 1, 3), lui qui viendra et rendra à chacun selon ses œuvres (*Mt* 16, 27)⁴⁵.

Ce passage rayonne de références néotestamentaires et nous pouvons y constater trois manières de se référer aux Écritures:

1. Citations avec modification d'un mot:

- « Il se livra lui-même à la mort [...] »⁴⁶ — « Il se livra lui-même à Dieu » (*Ep* 5, 8).
- « Prémices de ceux qui se sont endormis »⁴⁷ — « Prémices de ceux qui sont morts » (*I Co* 15), 20. Ici, la liturgie interprète l'Écriture dans une perspective post-pascale. Les Pères insistent dans leurs homélies pascales sur le fait que par sa résurrection, le Christ a transformé la mort en un état de sommeil provisoire dans l'attente de la résurrection finale⁴⁸.
- « Il devint [...] premier-né d'entre les morts (*Col* 1, 18; *Ap*, 1, 5), afin qu'il fut lui-même le premier en tout »⁴⁹ — « [...] Il est le commencement, premier-né d'entre les morts, afin de tenir en tout, lui, le premier rang » (*Col* 1, 18).
- « Lui qui viendra et rendra à chacun selon ses œuvres »⁵⁰ — « Car le fils de l'homme va venir avec ses anges dans la gloire de son Père; et alors il rendra à chacun selon sa conduite » (*Mt* 16, 27).

2. Citation littérale:

- « Il ressuscita le troisième jour »⁵¹ — « [...] Il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures » (*I Co* 15, 4).

⁴⁵ Gras = citations littérales; gras et italique = modifications; italique = allusions.

⁴⁶ Anaphore byzantine de saint Basile: « [...] il s'est donné lui-même en échange à la mort », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

⁴⁷ Anaphore byzantine de saint Basile: « Prémices de ceux qui se sont endormis », L. BOUYER, *Eucharistie*, pp. 285-286.

⁴⁸ Voir, par exemple, l'*Homélie catéchétique de Pâques* attribuée à saint Jean Chrysostome dans A. HAMMAN, *Le mystère de Pâques*, Paris, 1965, p. 134.

⁴⁹ Anaphore byzantine de saint Basile: « Il est devenu [...] premier-né d'entre les morts, afin d'avoir en toutes choses la primauté », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 286.

⁵⁰ Anaphore byzantine de saint Basile: « Lui qui viendra et rendra à chacun selon ses œuvres », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 286.

⁵¹ Anaphore byzantine de saint Basile: « [...] et, ressuscité le troisième jour [...] », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

3. Citation littérale avec introduction de l'adresse de la prière:

- « Il s'est assis à la droite de (ta) grandeur dans les hauteurs »⁵² –
 « Il s'est assis à la droite de la grandeur dans les hauteurs » (*Hb* 1, 3).

4. Allusion:

- « Chef de la vie »⁵³ – « Le prince de la vie, que vous aviez fait mourir, Dieu l'a ressuscité des morts » (*Ac* 3, 15).

L'anaphore arménienne de saint Basile fait également référence à *I Co* 11, 26:

Toutes les fois que vous mangez ce pain et buvez cette Coupe,
 vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne.

Mais il y a changement de la personne qui parle et du temps de conjugaison des verbes:

Toutes les fois que vous *mangerez* ce pain et *boirez* cette Coupe,
 vous annoncerez *ma* mort jusqu'à ce que *je* vienne⁵⁴.

Conclusion

Nous pouvons constater l'utilisation constante dans la vieille anaphore arménienne de saint Basile des citations bibliques, et y distinguer différentes manières de se référer à l'Écriture:

1. *Les citations littérales*, qui nous permettent de conclure que la Liturgie cite les Écritures.
2. *Les citations littérales avec introduction de l'adresse*, qui nous permettent de conclure que la Liturgie réactualise les Écritures.
3. *Les citations modifiées* par le changement d'un mot, du temps des verbes ou de la personne qui parle, qui nous permettent d'affirmer que la Liturgie ne se contente pas seulement de citer les Écritures, mais les interprète également.
4. *Les allusions*, qui sont autant de mots ou d'idées qui nous renvoient à tel ou tel passage biblique.

⁵² Anaphore byzantine de saint Basile: « Il s'est assis à la droite de (ta) majesté dans les hauteurs », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

⁵³ Anaphore byzantine de saint Basile: « le dispensateur de la vie », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

⁵⁴ Anaphore byzantine de saint Basile: « Toutes les fois que vous mangez ce pain et buvez cette Coupe, vous annoncez ma mort et confessez ma résurrection », L. BOUYER, *Eucharistie*, p. 285.

Ces références s'enchaînent par le regroupement de différentes citations dans un seul syntagme.

Les citations bibliques de la vieille anaphore arménienne de saint Basile, exprimant l'aspect christologique, présentent le Christ avant tout comme l'hypostase divine de Fils, deuxième personne de la Sainte Trinité. Il est le « Fils Monogène » du Père, le « Verbe vivant », « Dieu », « Seigneur » et « Sauveur ». Il est Celui par qui Dieu « a créé ce monde » (*Hb* 1, 2) et « qui porte tout par Sa parole puissante » (*Hb* 1, 3). Il est Celui qui est l'image visible de Dieu invisible, car Il est « l'éclat de Sa gloire » (*Hb* 1, 3), « l'empreinte de Son essence » (*Hb* 1, 3). Le mystère de la patrifiliation est fortement souligné dans les références bibliques de l'anaphore de saint Basile, où le titre le plus courant de la deuxième personne de la Sainte Trinité est « Fils Monogène », et où celui de la première personne est « Père ».

L'incarnation du Fils est désignée dans ces références comme une théophanie de Dieu: le « Verbe vivant » « s'est fait chair de la Sainte Vierge ». Cette approche fondée sur la théologie du quatrième Evangile envisage l'incarnation dans la lignée du schéma christologique d'origine alexandrine appelé « Logos-sarx »⁵⁵. C'est un schéma descendant qui met l'accent sur l'unicité hypostatique du Verbe dans la chair. La « chair », conformément à la tradition johannique, désigne l'être entier de l'homme: le corps, âme et esprit. Ce mot est utilisé dans ces citations dans un sens positif, à la différence avec saint Paul qui utilise le « corps » (*soma*) dans un sens positif et la « chair » (*sarx*) dans un sens négatif. Mais les références bibliques de la vieille anaphore arménienne de saint Basile renvoient également à d'autres formulations de l'incarnation du Christ. La formulation « *il a assumé la condition de serviteur* » (*Ph* 2, 7) nous renvoie au schéma christologique Logos-anthropos d'origine antiochienne. Les formulations « *il fut à la ressemblance de notre corps de faiblesse* » (*Ph* 2, 7; 3, 21); « *Il fut de la femme* » (*Ga* 4, 4) témoignent de la « manière arménienne » d'exprimer l'incarnation du Christ par le moyen du verbe être.

Pour désigner la réalité de la vie du Verbe Incarné « avec les hommes » et « dans ce monde », le texte arménien utilise le verbe johannique « demeurer » (*Jn* 1, 14). Il accentue la transcendance du Verbe incarné, lequel nous vient d'une autre patrie, de la demeure du Père qu'Il n'a jamais quittée.

Les citations bibliques de la vieille anaphore arménienne de saint Basile mentionnent les événements suivants de l'économie de salut,

⁵⁵ Sur les deux schémas christologiques, voir J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie des Pères*, p. 249; voir également l'*Histoire des dogmes*, t. 1, pp. 371-372.

accomplis par le Christ après l'incarnation: Sa mort⁵⁶, Sa résurrection⁵⁷, Sa session à la droite du Père⁵⁸ et Son retour⁵⁹. C'est la mort du Seigneur et Son retour, et non pas Sa résurrection, qui sont accentués dans la citation de la version arménienne de *1 Co* 11, 26, et qui nous présentent la christologie dans une perspective eschatologique.

La christologie des citations bibliques de la vieille version arménienne de saint Basile est profondément *théocentrique* et *sotériologique*. L'incarnation du Fils, Sa kénose, sa glorification sont vues par rapport à leur but sotériologique: si la divine hypostase du Fils « s'est fait chair », c'est pour « nous faire ressemblant à Son corps de gloire »; s'Il « se livra lui-même à la mort », c'est « pour la vie et le salut de toutes les créatures »; s'Il « ressuscita le troisième jour », c'est pour « ouvrir une voie à tous les corps »; s'Il reviendra, c'est pour rendre « à chacun selon ses œuvres ». C'est en ce sens que l'on peut parler d'une christologie économique qui voit la deuxième hypostase de la Sainte Trinité en fonction de Son rôle dans l'économie du salut.

Ainsi, le choix des citations bibliques de la vieille anaphore arménienne de saint Basile exprimant le mystère de la personne du Christ et de sa mission, se situe dans la lignée de la théologie du premier concile œcuménique de Nicée (325) et de ceux des Pères alexandrins de la période antérieure à l'opposition entre les Ecoles d'Alexandrie et d'Antioche.

Gohar HAROUTIOUNIAN-THOMAS

⁵⁶ « Il se livra lui-même à la mort » (d'après *Ep* 5, 2).

⁵⁷ « Il ressuscita le troisième jour » (*1 Co* 15, 4).

⁵⁸ « Il s'est assis à la droite de (sa) grandeur dans les hauteurs » (*Hb* 1, 3).

⁵⁹ « Il viendra et rendra à chacun selon ses œuvres » (d'après *Mt* 16, 27).

PRIÈRES EUCHARISTIQUES ET *TESTIMONIA* BIBLIQUES:

L'exemple de la liturgie occidentale ancienne

L'anaphore primitive de type « gallican » (autrement dit occidentale non-romaine)¹, que l'on désigne en Gaule sous le nom d'*immolatio* ou *contestatio*, repose sur une structure double. Cette anaphore comprend d'une part la louange offerte (*per Christum*) à Dieu pour le salut dispensé par le don du Christ; et de l'autre un *carmen Christo* développant cette oblation eucharistique *ad Patrem* en louange pour sa Passion et ses implications sotériologiques – mais de manière subordonnée au premier aspect et sans créer de discontinuité entre les deux éléments.

À cet égard les sources concordent aussi bien pour l'Afrique proconsulaire, que pour l'Italie septentrionale, la Gaule, l'Espagne ou les pays celtiques. C'est bien ce schéma auquel Cyprien se réfère dans sa lettre à l'évêque de Rome Lucius, en indiquant que « dans nos sacrifices comme dans nos prières, nous ne cessons de rendre grâce au Dieu Père et au Christ, son Fils, notre Seigneur » (*Ep.* 61, 4), selon un procédé déjà utilisé dans l'hymne de *Col* 1, 12-20, qui rend grâce au Père (12-14) pour la médiation du *Fils* (15 s). Du reste, le *carmen Christo* de l'anaphore conserve une forme typiquement néotestamentaire construite en général sur *Qui* (« Lui qui... ») et sur une suite d'antithèses².

Les *contestationes*, de même qu'un certain nombre de prières eucharistiques archaïques, comme l'Eucharistie Mystique, l'anaphore de la prétendue « Tradition apostolique », celle d'Addaï et Mari ou encore celle de l'Euchologe de Sérapion, reposent sur l'idée de l'envoi du Fils par le Père, ou, plus marginalement, de sa venue (déjà accomplie) en tant qu'être divin. La notion d'envoi s'exprime par des formules stéréotypes pivots apparentées à la « forme pré littéraire » présente dans *Ga* 4, 4-5/*Rm*

¹ Pour une vue d'ensemble, voir M. SMYTH, *La liturgie oubliée, la prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non-romain*, Paris, 2003; les sources manuscrites dont les documents présentés ici sont extraits, sont répertoriées dans la première partie de *La liturgie oubliée* et dans K. GAMBER, *Codices Liturgici Latini Antiquiores* I² et III, Fribourg/CH, 1968 et 1988 (= *Spicilegii Friburgensis Subs.* 1 et 1a) (CLLA).

² Voir E. NORDEN, *Agnositos Theos. Eine Untersuchung zur Formengeschichte religiöser Rede*⁴, Darmstadt, 1971, pp. 380-387.

8, 3 (et d'un bout à l'autre de l'Évangile johannique)³, qui ne paraissent pas provenir directement d'une collection de *testimonia*.

Du moins pas au sens où l'on entend habituellement ce terme, c'est-à-dire, une collection (réduite ou ample) de brèves péricopes bibliques vétérotestamentaires autonomes, sélectionnées puis recueillies en fonction de leur thématique théologique commune, circulant (par écrit ou par oral) au sein des communautés juives puis chrétiennes dont elles structuraient fortement l'effort conceptuel⁴.

En revanche, les autres types de prières eucharistiques, évoquant quant à elles la venue du Christ, s'apparentent plus nettement aux « hymnes adressées au Christ comme à un dieu »⁵, et se basent souvent sur des formules stéréotypes puisées parmi des *testimonia*. En outre, un nombre important des (brefs) développements narratifs de nos *contestations*, y compris de celles qui sont centrées sur la notion d'envoi du Fils, recourent à des thématiques reprises entièrement ou en partie aux *testimonia* sur lesquels se fonde la typologie christologique élaborée par les premières générations chrétiennes.

1. La venue du Fils

Dans ces prières, le contraste entre l'eucharistie vers le Père et l'éloge du Fils est davantage accentué, et la christologie qui se manifeste paraît un peu plus « haute » que dans les anaphores centrées sur le thème de la mission⁶. L'économie rédemptrice y est décrite avec un souci affiché

³ Une formule qui, du reste, prend également place parmi la collection de *testimonia* bibliques de Cyprien (= *Ad Quirinum*, 2, 8); voir aussi CYPRIEN, *Ad Demetrianum*, 16: *Christo crede quem uiuificandis ac reparandis nobis pater misit*.

⁴ Sur les *testimonia*, voir les études citées plus bas note 15, et de manière plus générale, R.J. HARRIS, *Testimonies*, Cambridge, 1916 et 1920 (2 vol.); C.H. DODD, *According to the Scriptures: The Sub-structure of New Testament Theology*, Londres, 1952; J. DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris, 1966 (= *Bibl. de Théol. Historique* 5); *Les origines du christianisme latin*, Paris, 1978 (= *Histoire des Doctrines Chrétiennes avant Nicée* 2), pp. 218-239; B. LINDARS, *The New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Philadelphia, 1961; "The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology", dans *New Testament Studies* 23 (1976/1977) 59-66; P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I-XVI et ses sources*, Paris, 1961; R. HODGSON, "The Testimony Hypothesis", dans *Journal of Biblical Literature* 98 (1979) 361-378; O. SKARSAUNE, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition*, Leiden, etc., 1987 (= *Nov. Test. Sup.* 56); M.C. ALBL, « And Scripture Cannot Be Broken ». *The Form and Function of the Early Testimonia Collections*, Leiden, etc., 1999 (= *Nov. Test. Sup.* 96).

⁵ PLINIE LE JEUNE, *Epist.* X, 96, 7.

⁶ Il ne fait pas de doute que le thème de l'envoi du Fils fut rapidement compris dans le sens d'une christologie « haute » de la préexistence, notamment par Jean et par tous ceux qui

de souligner la dimension théophanique du mystère de Jésus ainsi que le paradoxe « kénotique » d'un Christ de condition divine qui s'abaisse à vivre et souffrir parmi les hommes.

Cette tradition d'éloge du Christ prolongeant l'anaphore est représentée soit par une formule reprise librement d'une autre « forme pré-littéraire », en l'espèce le début de l'hymne christologique utilisée dans *Philippiens* 2, 6-11 (c'est-à-dire les versets 6-8), soit par une brève formule reprise à *Baruch* 3, 38. Celle-ci exprime de manière différente cette même perspective, en soulignant davantage encore le thème d'une venue théophanique du Christ préexistant. Cette formule est désormais fréquemment liée au *post sanctus*, mais devait appartenir, avant l'introduction du *Sanctus*, à la *contestatio*:

Manens in caelis, manifestatus in terris. [*Monacensis* 27, *Gothicum* 4 et *Mediolanensis* p. 24*⁷].

Qui uenit de caelis ut conuersatur in terris. [*Gothicum* 482 et 537, LMS 115⁸].

La *contestatio* – d'aspect tardif – *Monacensis* 73, qui, chose rare dans le contexte de l'euchologie de type gallican, relie explicitement ce thème à celui de la mission du Christ, appartient à cette même famille:

Quod unigenam⁹ filium tuum [...] ad terrena dimissum [...] /// ut <eodem> tempore et praesentem haberet hominum conuersationem parendo diuinitati [...].

La récurrence de cette formule montre qu'il s'agit d'un de ces thèmes stéréotypes émaillant la liturgie de type gallican. On remarquera que

conçoivent Jésus comme un envoyé plénipotentiaire identifié à la Sagesse divine hypostasiée, voir M. HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*, trad. de l'allemand, Paris, 1977 (= *Lectio Divina* 94). Et c'est certainement dans ce sens que les rédacteurs des prières eucharistiques latines l'entendaient. Cependant, il faut avoir présent à l'esprit qu'il s'agit de la réinterprétation d'un thème christologique « bas », illustré précisément par la forme pré-littéraire *Ga* 4, 4-5/*Rm* 8, 3, voyant en Jésus l'ultime prophète envoyé de Dieu. Du reste, on ne doit pas exagérer de manière anachronique la « hauteur » de la christologie johannique, voir C.K. BARRETT, "The Father is Greater than I" (*Jn* 14, 28): Subordinationist Christology in the New Testament", dans *Neues Testament und Kirche. Festschrift... Schmackenburg*, éd. J. GNILKA, Fribourg/Br, 1974, pp. 144-159.

⁷ Voir respectivement, le sacramentaire palimpseste de Munich (*Monacensis*), CLLA 211, éd. A. DOLD et L. EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München*, Beuron, 1964 (= *Texte und Arbeiten* 53-54); le *Missale Gothicum*, CLLA 210, éd. L.C. MOHLBERG, *Missale Gothicum (Vat. Reg. lat. 317)*, Rome, 1961 (= *Rer. Eccl. Doc., Ser. Maior* 5); et le sacramentaire palimpseste de Milan (*Mediolanensis*), CLLA 205, éd. A. DOLD, *Das Sakramentar in Schabcodex M 12 sup. der Bibl. ambrosiana. Mit altspanischen Formelgut in gallischen Rahmenwerk*, Beuron, 1952 (= *Texte und Arbeiten* 43).

⁸ Voir M. FEROTIN, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*, Rome, 1995 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 78) (LMS).

⁹ À notre connaissance, seul Hilaire de Poitiers désigne le Fils comme *unigena*, voir DOLD et EIZENHÖFER, *Das irische Palimpsestsakramentar*, p. 89, 9-10 (en note).

celui-ci n'est pas représenté dans l'euchologie romaine, pas davantage que le thème de la mission du Fils.

Ces anaphores exploitent donc toutes une lecture christologique (dans la ligne de *Jn* 1, 14) du verset 3, 38 de l'hymne sapientielle du Livre de *Baruch* 3, 9-4, 4¹⁰ (avec *Siracide* 24 et *1 Enoch* 42 à l'arrière plan)¹¹. Ce texte deutérocanonique marginal, composite (il incorpore des centons) et tardif (probablement pas rédigé avant le I^{er} siècle avant notre ère, pour sa forme finale), est interpolé dans la LXX à la fin de Jérémie. Du reste, les manuscrits le placent en général sous le patronage de ce prophète et de nombreux Pères le citent comme une œuvre de Jérémie.

N'ayant pas su s'imposer au sein du judaïsme rabbinique, il en est venu à constituer au sein du canon biblique une addition spécifiquement chrétienne¹². Baruch fut même très prisé des premières générations chrétiennes et des lectionnaires de la liturgie occidentale, à partir desquels ce livre s'est réintroduit dans la Vulgate (dont Jérôme l'avait exclu au nom de la *veritas hebraica*), en reprenant pour l'essentiel la leçon vieille latine romaine¹³.

¹⁰ Sur le Livre de Baruch (i.e. 1 Baruch), voir E. TOV, *The Book of Baruch also Called 1 Baruch (Greek and Hebrew): Edited, Reconstructed and Translated*, Missoula/Montana, 1975 (= *Society of Biblical Literature, Texts and Translations VIII*; *Pseudepigrapha VI*); C.A. MOORE, *Daniel, Esther and Jeremiah. The Additions. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 1977 (= *Anchor Bible* 44), pp. 255-316.

Le Livre de Baruch, placé ou non sous l'autorité de Jérémie, jouit d'un grand prestige dans la tradition liturgique occidentale, notamment au sein des lectionnaires, voir P.-M. BOGAERT, "Le livre deutérocanonique de Baruch dans la liturgie romaine", dans *Mélanges liturgiques...* Botte, Louvain, 1972, pp. 31-48; voir aussi, de manière plus général, sur les problèmes relatifs au Baruch latin, du même auteur: "Le nom de Baruch dans la littérature pseudépigraphique: l'Apocalypse syriaque et le livre deutérocanonique", dans *La littérature juive entre Tenach et Mischna*, éd. W.C. VAN UNNICK, Leiden, 1974 (= *Rech. Bibl.* 9), pp. 56-78 (surtout p. 68) et "Les trois formes de Jérémie 52 (TM, LXX et VL)", dans *Tradition of the Text. Studies...* Barthélémy, éd. G.J. NORTON et St. PISANO, Fribourg/CH – Göttingen, 1991 (= *Orbis Biblicus et Orientalis* 109), pp. 1-17 (surtout pp. 5-7).

¹¹ À propos de la christologie formulée en terme de Sagesse divine préexistante, voir HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*; "Jesus as Messianic Teacher of Wisdom and the Beginnings of Christology", repris et trad. de l'allemand dans *Studies in Early Christology*, Édimbourg, 1995, pp. 73-117; J.D.G. DUNN, *Christology in the Making*², Londres, 1980, ch. VI; D. BOYARIN, "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John", *Harvard Theological Review* 94 (2001) 243-284; pour l'arrière plan, voir M. HENGEL, *Judaism and Hellenism I*, trad. de l'allemand, Londres, 1974, pp. 153-175; G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*, Tübingen, 1985 (= *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II*/17).

¹² L.M. McDONALD, *The Formation of the Christian Biblical Canon*², Peabody/Mas, 1995, p. 63; M. HENGEL, *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon*, Édimbourg et New York, 2002, pp. 112-114.

¹³ Voir BOGAERT, *op. cit.* et R. GRAYSON, *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel, Altlateinische Handschriften I – Manuscrits vieux latins. Répertoire descriptif d'après un*

Quant au verset *Ba* 3, 38, il s'agit peut-être d'une de ces nombreuses interpolations chrétiennes de la fin du premier siècle ou du début du second. C'est ce que semble effectivement suggérer le *Meta touto/Post haec* qui trahit une transition assez maladroite entre la section précédente de l'hymne et le verset en question¹⁴, dont voici quelques leçons (latines non-romaines):

Post haec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est. [K, CYPRIEN, *Ad Quirinum*, 2, 6].

Post hoc supra terram uisus est, et inter homines conuersatus est. [HILAIRE DE POITIERS, *De trinitate*, IV, 42¹⁵].

Post haec super terram apparebit et inter homines conseruabitur. [*Sangermanensis*, BNF lat. 11951¹⁶].

Ce *testimonium* sapientiel est souvent cité par les Pères à l'appui de leur doctrine sur la préexistence du Christ (le contexte indique que le verbe *ôphthè* du texte grec se rapporte à la Sagesse, l'entité féminine des v. 3, 37 et 4, 1, mais le texte latin a été masculinisé, accentuant ainsi son caractère théophanique et christologique). Cyprien, nous l'avons vu, le cite au sein de la grande collection qu'il reproduit dans ses *Testimonia ad Quirinum*¹⁷. En Occident, il fut retenu aussi par Tertullien dans son *Aduersus Praxean*, 16, 3; par Lactance dans ses *Diuinae institutiones*, IV, 13, 8; Zénon de Vérone dans son *Tractatus*, II, 8, 6; par Ambroise de Milan, dans son *De fide*, 2, 9 et 5, 18 ainsi que dans *In Psalm.*, 40, 35; ou encore par l'*Ambrosiaster*, *In Ep. paulinas ad Corinthios secunda*, 6, 18. Mais ce sont le *Contre les hérésies*, IV, 20, 4 et la *Démonstration de la prédication apostolique*, 53 et 86 d'Irénée de Lyon, qui représentent nos premières attestations connues.

manuscrit inachevé de Hermann Josef Frede †, Fribourg/Br, 1999, pp. 281-306 (Mss 183-190).

¹⁴ C'est une opinion communément admise; voir dernièrement, HENGEL, *The Septuagesint*, p. 114.

¹⁵ Voir aussi HILAIRE, *De mysteriis*, 2, 9.

¹⁶ Le texte contenu dans cette Bible du XI^e siècle (*Vetus Latina* n° 185), sous le nom de Jérémie, à la suite de Jr 52, 12-33, est notre meilleur témoin manuscrit. Il n'a pas été révisé à l'aune du texte propre aux lectionnaires romains.

¹⁷ Voir M.A. FAHEY, *Cyprian and the Bible. A Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen, 1971; R.P.C. HANSON, "Cyprian's Testimonia", dans *Tradition in the Early Church*, Londres, 1962, pp. 261-264; P. MONAT, *Lactance et la Bible. Une propédeutique à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, 1982 (= *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité* 89 et 90) (2 vol.); "Les Testimonia bibliques de Cyprien à Lactance", dans *Le monde latin antique et la Bible*, éd. J. FONTAINE et Ch. PIETRI, Paris, 1985 (= *Bible de tous les temps* 2), pp. 499-507; voir aussi le tableau de V. SAXER, "La Bible chez les Pères latins du III^e siècle", dans *Le monde latin antique et la Bible*, p. 344.

Comme en témoigne le *De trinitate* d'Hilaire, cité plus haut, cette péricope fit l'objet d'âpres débats entre nicéens et antinichéens à partir du IV^e siècle (ce qui lui valut, avec les autres *testimonia* christologiques sapientiaux, et de manière générale avec l'ensemble des *testimonia* typologiques, de tomber quelque peu en désuétude en Orient du fait que le discours typologique prêtait trop facilement le flanc à l'argumentation subordinatianiste).

Si ces développements devaient habituellement constituer une alternative plus christocentrique aux prières d'action de grâce centrées sur l'envoi, il n'est cependant pas impossible que ces deux aspects soient parfois combinés comme dans *Monacensis* 73 (qui est cependant de facture tardive et donc peut-être assez peu représentative); et surtout comme dans l'« Eucharistie Mystique » recueillie au sein du Livre VII des *Constitutions apostoliques*¹⁸. Ici le thème de l'envoi du Fils par le Père introduit le *testimonium* Ba 3, 38:

Maître tout-puissant, Dieu de toutes choses, toi qui par le Christ as créé le monde et ce qu'il contient, qui as semé en nos âmes la Loi et préparé pour les hommes ce qu'il faut à leur subsistance, Dieu de nos pères saints et irréprochables, Abraham, Isaac et Jacob, tes fidèles serviteurs, Dieu puissant, fidèle, vrai et véridique en tes promesses, toi qui as envoyé sur terre Jésus ton Christ pour qu'il vive parmi les hommes comme l'un d'eux alors qu'il est Dieu Verbe et homme, et pour qu'il détruise l'erreur jusqu'à la racine [*Constitutions apostoliques*, VII, 26, 1].

L'Eucharistie Mystique est une réélaboration de la prière eucharistique de *Didachè*, 9-10, effectuée vraisemblablement au II^e ou au III^e siècle (à en juger par l'absence de récit de la Cène et le maintien d'une longue action de grâce de post-communion héritée de la *birkat hamman* juive¹⁹); mais il faut signaler, à cet égard, que Ba 3, 38 a continué d'être employé dans un grand nombre d'anaphores orientales plus tardives, notamment au sein de la famille de l'anaphore de saint Basile ou encore de saint Jacques (dans ce dernier cas, en parallèle avec le thème de l'envoi du Fils, de même que dans l'Eucharistie Mystique²⁰).

¹⁸ Voir M. METZGER, *Les Constitutions apostoliques* I, Paris, 1985 (= *Sources Chrétiennes* 320), p. 20s.; texte t. III, Paris, 1987 (= *Sources Chrétiennes* 336), pp. 53-57; on lira du même auteur, "Les deux prières eucharistiques des *Constitutions apostoliques*", dans *Revue des Sciences Religieuses* 45 (1971) 52-77; ainsi que E. MAZZA, *L'anafora eucaristica. Studi sulle origine*, Rome, 1992 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 62), ch. 2 et *L'action eucharistique. Origine, développement, interprétation*, trad. de l'italien, Paris, 1999, (= *Liturgie* 10), pp. 49-51 et 105-108.

¹⁹ Voir MAZZA, *L'action eucharistique*, p. 50.

²⁰ L'anaphore syriaque du VI^e siècle (apparentée à l'anaphore syriaque orientale dite d'Addai et Mari) *British Museum Add. 14669*, éd. et trad. R.H. CONNOLLY, "Sixth Century

2. Le Serviteur Souffrant

Que l'*oratio* soit essentiellement théocentrique (comme c'est normalement le cas), faisant en définitive reposer toute l'économie du salut sur l'initiative gracieuse du Père dont le Fils est le ministre, ou qu'elle soit d'emblée plus christocentrique, ce discours s'oriente en conclusion vers une anamnèse de l'œuvre du Fils. Autrement dit, la *contestatio* s'infléchit vers une commémoration plus narrative de la Passion et de ses effets.

Tout est donné par le Père et tout remonte vers lui, mais le salut s'est manifesté dans son Messie crucifié. On reconnaît cette dynamique héritée de la bénédiction liturgique juive, qui empêcha les chrétiens de séparer louange de Dieu et anamnèse des faits historiques – par lesquels avait été dispensée la miséricorde divine.

La fidélité à cette norme permit à la liturgie chrétienne d'intégrer harmonieusement à la structure plus rigide de l'euchologie, toujours adressée au Père, l'hymnodie primitive, spontanément christocentrique.

C'est ainsi que l'eucharistie accueille volontiers ces hymnes qui jouent sur l'opposition rhétorique abaissement/rédemption afin de magnifier le paradoxe du Christ victorieux du mal et de la mort dans l'humiliation de sa Passion. Cette rhétorique antithétique très marquée évoque celle à laquelle recourent les hymnes repris par Ignace d'Antioche, *Aux Ephésiens*, 7, 2 et 19, 2-3 (sans doute d'après une hymne liturgique²¹) ou Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, 100-105. C'est dans ce cadre que nous rencontrons des images empruntées aux *testimonia* messianiques, particulièrement décisifs pour la genèse de la christologie – faut-il le rappeler –, issus du quatrième poème du Deutéro-Isaïe, consacré au serviteur juste et souffrant²², notamment d'*Is* 53, 4-5 (avec probablement

Fragments of an Eastern-Syrian Anaphora", dans *Oriens Christianus* 12/14 (1925) 99-128 (texte pp. 103-117), cite *Ba* 3, 38 et reprend à plusieurs reprises le thème de la mission du Fils.

²¹ Voir P. CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe*, Paris, 1969 (= *Sources Chrétiennes* 10), pp. 2-28 (qui renvoie aussi à TERTULLIEN, *De carne Christi*, 5, 7); ou encore A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne I. De l'âge apostolique à Chalcedoine*, trad. de l'allemand, Paris, 1973 (= *Cogitatio Fidei* 72), pp. 128-129.

²² Ce très antique poème incorporé au Deutéro-Isaïe, semble avoir retrouvé assez tôt une existence et une influence autonomes clairement perceptibles dans les *Ps* 21, 30 et 68, dans *Sag* 2-5 et dans la reprise de *Is* 53 de 2 *Macc* 7, voir ALBL, "And Scripture Cannot Be Broken", p. 162, d'après R. LIEBERS, *Wie Geschrieben Steht: Studien zu einer besonderen Art frühchristlichen Schriftbezuges*, Berlin-New York, 1993, p. 356. Il s'est naturellement inscrit dans le répertoire typologique des chrétiens, au sein du registre plus large de Jésus « serviteur de Dieu » (à l'exemple de Moïse et David), voir LINDARS, *The New Testament Apologetic*; H.W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*², Berlin, 1953; E. LOHMEYER, *Gottesknecht und*

quelques réminiscences issues du matériau hymnique de *1 P 2*, 22-25²³).

Notre exemple le plus ancien provient d'une eucharistie que Cyprien de Carthage († 258) a transcrite en guise d'exorde de son *De opere et eleemosynis*²⁴. Ce discours, qui pourrait avoir été destiné à être lu publiquement comme sermon, reprend – chose passée jusqu'ici inaperçue –, une section narrative extraite d'une prière eucharistique de la même famille que les *contestationes* gallicanes. Cette anaphore enchaînait au thème de l'envoi du Fils par le Père celui du serviteur souffrant s'abaissant pour le salut des hommes:

[...] quod conseruandis ac uiuificandis nobis pater filium misit [...]. Humiliauit se ut populum qui prius iacebat erigeret, uulneratus est ut uulnera nostra curaret, seruiuit ut ad libertatem seruientes extraheret [CYPRIEN, *De opere*, 1].

Nous retrouvons par la suite ce motif dans une des *contestationes* dominicales du Missel de Bobbio, toujours en écho à la mention de l'envoi du Fils²⁵:

[...] misso nobis Iesu Christe filio tuo domino deo rege et saluatori nostro qui se delicta nostra suscipiens et quidquid homo antea peccauerat, sanguine suo ablens [*Bobiense* 503].

Une autre de ces anaphores milanaïses comporte des images tirées d'*Is 53*, 4, cette fois à la suite de *Ba 3*, 38:

Qui, cum deus esset in caelis, ad delenda hominum peccata descendit in terras, et qui humanum genus uenerat liberare, tamquam obnoxius debitor, inclito pretio dominus a seruo distrahitur [*Bergomense* 488²⁶].

Davidssohn, Västervik, 1945; E. KRÄNKEL, *Jesus, der Knecht Gottes*, Ratisbonne, 1972 (= *Biblische Untersuchungen* 8); M. HENGEL, *La crucifixion*, trad. de l'allemand, Paris, 1981 (= *Lectio Divina* 105), pp. 156-203; R.A. GUELICH, "'The Beginning of the Gospel': Mark 1:1-15", dans *Biblical Research* 27 (1982) 5-15; R.E. BROWN, *The Death of the Messiah II*, New York, 1994, pp. 1448-1449 (en sens contraire: M.D. HOOKER, *Jesus and the Servant: The influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament*, Londres, 1959); pour la période patristique, où les références abondent, le plus simple est de consulter *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris, 1975 s.

²³ Voir les études classiques de R. BULTMANN, "Bekenntnis und Liedfragmente im ersten Petrusbrief", repris dans *Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, éd. E. DINKLER, Tübingen, 1967, pp. 285-297 et M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans la première Épître de Pierre*, Paris, 1961 (= *Lectio Divina* 30).

²⁴ *La bienfaisance et les aumônes*, éd. et trad. M. POIRIER, Paris, 1999 (= *Sources Chrétiennes* 440).

²⁵ Voir le Missel de Bobbio (*Bobiense*), CLLA 220, éd. E.A. LOWE, *The Bobbio Missal: A Gallican Mass-Book (MS. Paris lat. 13246)*, Londres, 1920 et 1924 (= *Henry Bradshaw Society* 58 et 61).

²⁶ D'après le *Sacramentarium Bergomense* (Bibl. di S. Alessandro in Colonna), éd. A. PAREDI, Bergame, 1962 (= *Monumenta Bergomensia* 7), CLLA 558; voir aussi le Sacramen-

Il en allait peut-être de même autrefois de cette autre *prex* milanaise:

Qui innocens pro impiis uoluit pati et pro sceleratis indebite condemnari
cuius mors delicta nostra deterisit et resurrectio iustificationem nobis ex-
hibuit [*Bergomense* 480].

Il faut enfin tenir compte d'un autre *testimonium* tiré de la prophétie d'Isaïe sur le Serviteur souffrant, celui de l'agneau conduit à l'équarrissage et (ou) de la brebis à la tonte, et dont on peut penser qu'il dépend d'un patrimoine euchologique ancien lié au précédent. Cette figure est notamment présente dans ces *contestationes* pascales:

Qui sicut oues ad uictimam pro nobis ductus est [*Gothicum* 291/MGV 206²⁷].

Qui sicut oues ad occisionem pro nobis ductus est ut agnus coram tondente se sine uoce²⁸ sic non apparuit os suum [*Gothicum* 296/MGV 214].

Ou encore dans cette oraison *post sanctus*:

Qui sicut oues ad occisionem ductus est ut agnus coram tondente se sine uoce sic non aperuit os suum [*Gothicum* 504].

Ces textes inspirés d'Isaïe 53, 7 renvoient, à l'arrière plan, à la typologie pascale de *Genèse* 22 (lue dans la perspective rabbinique du sacrifice volontaire d'Isaac²⁹) et *Exode* 12. Cette image de l'agneau est également empruntée à Isaïe par le biais des collections de *testimonia*, et trouvent leur parallèle dans Méliton, *Fragment* 9; Tertullien, *Aduersus Iudeos*, 13, 20-21; Cyprien, *Ad Quirinum*, 2, 13; Lactance, *Diuinae institutiones*, IV, 18, 9 et (sans doute) Hilaire de Poitiers, *Tractatus mysteriorum*, 17.

3. Eucharistie et kérygme chrétien

Ces données sont à mettre en perspective avec ce que nous savons de l'archaïsme général de l'euchologie de type gallican, lequel est particu-

taire de Biasca, CLLA 515, éd. O. HEIMING, *Das ambrosianische Sakramentar von Biasca* (Milan, *Bibl. Ambros. Cod. A 24*), Münster, 1969 (= *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 51; *Corpus Ambrosiano-Liturgicum* 2).

²⁷ *Missale Gallicanum Vetus* (MGV), CLLA 212, 213 et 214, éd. L.C. MOHLBERG, *Missale Gallicanum Vetus* (Cod. Vat. Palat. lat. 493), Rome, 1958 (= *Rer. Eccl. Doc., Ser. Maior* 3).

²⁸ Se sine uoce om MGV.

²⁹ Voir R. LE DEAUT, *La nuit pascale*, Rome, 1963 (= *Analecta Biblica* 22), pp. 106-115. À propos de cette typologie, voir aussi J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950, pp. 97-109; J. SWETNAM, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, Rome, 1981 (= *Analecta Biblica* 94); BROWN, *The Death of the Messiah* II, pp. 1435-1444.

lièrement apparent pour les rites baptismaux (pensons au maintien en Italie du nord, en Gaule et en Irlande du *pedilavium* post-baptismal johannique³⁰), mais aussi pour les prières de l'eucharistie: absence d'action de grâce narrative événementielle développée pour l'histoire du salut, adoption tardive du *Sanctus*, persistance d'un récit non-scripturaire, anamnèse de la seule Passion, présence d'épicleses non-pneumatiques voire christologiques, doxologie binitaire³¹...

Or, aujourd'hui, on s'accorde à reconnaître l'importance des collections de *testimonia* bibliques non seulement dans l'apologétique antirabbinique, mais aussi en premier lieu dans l'élaboration par les premières assemblées chrétiennes de leurs formules de foi, voire, plus radicalement, dans les formulations initiales, de type kérygmatisque, de l'expérience pascale fondatrice vécue à travers la passion de Jésus. La relecture de cet événement à la lumière de péricopes de la LXX, qui messianiques (le Serviteur souffrant et le Christ exalté), qui pascales (l'agneau immolé), qui ecclésiales (le nouvel Israël et le nouveau sacrifice), qui apocalyptiques et eschatologiques³², circulant certainement pour quelques unes sous la forme de florilèges écrits ou oraux, a orienté de manière décisive la christologie naissante.

Le rôle des *testimonia* dans l'expression liturgique du message chrétien avait déjà été signalé par Jean Daniélou (tant à propos du baptême que de l'eucharistie)³³, et il s'avère donc que nous avons ici un clair témoignage de ce phénomène, soulignant que le *Sitz im Leben* des florilèges bibliques ne se limitait pas à l'apologétique, mais au contraire, prenait naturellement place en premier lieu dans la liturgie, l'hymnodie de même que dans l'homilétique, la catéchèse ou l'élaboration théologique.

Certains indices permettent de penser que les *testimonia* (notamment celui de *Mal* 1, 11, prophétisant le nouveau sacrifice pur et universel, qui est attesté par la paléanaphore alexandrine du papyrus *Strasbourg Grec* 254³⁴), ont été adoptés au cours des premiers développements de

³⁰ Voir P.F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Rome, 1983 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 28).

³¹ Voir J. PINELL, *Anamnesis y epiclesis en el antiguo rito galicano. Estudios y edicion critica de las formulas galicanas de la « Post Sanctus » y « Post Mysterium »*, Lisbonne, 1974 (= *Extrait de Didaskalia* 4) et SMYTH, *La liturgie oubliée*, II^e partie ch. 7 et 8.

³² Je reprends ici, en la modifiant légèrement, la nomenclature proposée par DODD, *According to the Scripture*, pp. 62-108.

³³ DANIELOU, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, ch. 9 et 10.

³⁴ Voir A. ANDRIEU et P. COLLOMP, "Fragment sur papyrus de l'Anaphore de Saint Marc", *Revue des Sciences Religieuses* 8 (1928) 489-515; G.J. CUMING, *The Liturgy of Saint Mark*, Rome, 1990 (= *Orientalia Christiana Analecta* 234), pp. 61-62; à propos de *Mal* 1, 11, voir MAZZA, *L'anafora eucaristica*, pp. 195-217 et *L'action eucharistique*, pp. 53-64.

l'eucharistie chrétienne. Dans le contexte de l'anaphore latine non-romaine, nous pouvons supposer que l'influence de ces collections s'est fait sentir peu après l'époque de la rédaction de la version remaniée de *Didachè*, 9-10 recueillie dans les *Constitutions apostoliques*, VII, 25, 1-26, 6 (sous le nom d'Eucharistie Mystique); c'est-à-dire à l'époque de l'adoption de thèmes christologiques et pascals au sein de l'action de grâce (un état de fait déjà attesté par Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 41, 1), faisant écho à l'effort de conceptualisation qui entoura la genèse de l'eucharistie spécifiquement chrétienne. On peut y reconnaître l'apport de la lecture « antiochienne » (typique des Synoptiques) de la Cène en termes pascals, où Jésus partage la Pâque avec ses disciples; ainsi que les contrecoups de la rencontre, opérée au cours du II^e siècle lors des débats nés de l'introduction de la Pâque dominicale, de cette tradition antiochienne avec celle de l'Asie mineure (et des autres Églises) interprétant la Pâque du Christ à la lumière de l'agneau immolé (*Ex* 12), *typos* de Jésus crucifié. Parallèlement, il faut certainement compter avec l'emploi de *carmina Christo* (dont nous trouvons des attestations très précoces) au sein des assemblées chrétiennes; peut-être parfois, à l'origine, à la manière des *zemirots*, ces hymnes chantées au cours du repas juif festif tel qu'il est décrit dans les sources rabbiniques. Ces hymnes, naturellement enclines à accueillir des expressions nouvelles et spécifiquement chrétiennes, à la différence de l'euchologie, auront petit à petit trouvé leur place au sein des prières d'action de grâce. On peut même supposer que cette synthèse se sera accomplie avec d'autant plus de facilité que les prières eucharistiques auront pris leur autonomie par rapport au repas complet et se seront fondues en une unique action de grâce sur la coupe et le pain.

Gageons donc que le choix, au sein de l'*oratio* de l'action de grâce, à côté d'autres expressions stéréotypes, de formules inspirées de *testimonia* christologiques comme celui de *Baruch* 3, 38 (sapientiel et valorisant une christologie « haute » de la préexistence du Fils telle qu'on la trouve dans l'Évangile johannique) ou d'*Isaïe* 53, 4 et 7 (messianique et exprimant une christologie « basse », encore plus archaïque, axée sur la typologie du Serviteur souffrant – même si le mot de « serviteur » n'apparaît pas dans l'euchologie latine – de Dieu et des hommes qu'accepte Jésus pour le salut de ses frères) n'est pas fortuit. Il en va sans aucun doute de même de quelques autres péripécies, comme *Malachie* 1, 11 ou *Joël* 3, 1-4 dont il est aisé de montrer qu'elles jouaient également un rôle pivot au sein des formulaires types qui incarnent les paradigmes dont dépend le patrimoine euchologique latin non-romain. Au contraire, ce choix est probablement tributaire d'une tradition remontant à l'introduction dans

un contexte ecclésial de ces formules d'une part, et à l'élaboration d'une prière eucharistique spécifiquement chrétienne, de l'autre. Ainsi cette tradition nous éclaire-t-elle tant sur un aspect de l'emploi des *testimonia* au sein du discours chrétien que sur la genèse de l'anaphore, en particulier sur sa section la plus christologique qui incorpore au *sacrificium laudis* offert au Père un *carmen Christo* faisant l'éloge du Messie crucifié. À l'instar de la théologie néotestamentaire, la liturgie reflète la lecture de l'Écriture des premières communautés s'appliquant à formuler l'expérience pascalle chrétienne spécifique selon les catégories des textes de la LXX qu'ils avaient reçus comme étant les plus significatifs.

Matthieu SMYTH

CITATIONS ET THÈMES BIBLIQUES DANS L'HYMNE ACATHISTE (BYZANTINE) À LA MÈRE DE DIEU

L'Hymne Acathiste (Ακαθιστος υμνος) est une composition poétique de la liturgie byzantine lue ou chantée, adressée à la Mère de Dieu. Cet office est une hymne de louange pendant laquelle on ne s'assied pas – c'est le sens du mot ακαθιστος (de α privatif et de καθίζω, faire asseoir, s'asseoir) – par respect pour l'Incarnation. L'Acathiste est en effet une hymne au mystère de l'Incarnation du Seigneur et de ses effets sur l'humanité, où l'accent est mis plus particulièrement sur le rôle de la Mère de Dieu: c'est une variation poétique sur le thème de l'annonce de l'ange à la Vierge et sur le salut, une longue méditation destinée à honorer la Mère du Sauveur et son Fils.

D'auteur et de date de composition discutés, l'Acathiste est souvent attribuée à Romanos le Mélode (mort vers 560), mais sans aucune certitude à ce sujet¹. On sait qu'elle fut chantée aux 7^e et 8^e siècles à l'occasion de trois libérations de Constantinople attribuées à la protection de la Vierge, l'hymne faisant allusion à ce genre d'évènement. Elle aurait alors été chantée pour la première fois debout en signe de triomphe et de victoire².

Actuellement, elle est chantée intégralement le 5^e samedi du carême pascal et le Kondakion et le 1^{er} ikos sont chantés aux matines de l'Annonciation. L'Acathiste est accompagnée d'un canon de Joseph l'Hymnographe, qui lui est postérieur (9^e siècle). Nous nous limiterons à l'Acathiste proprement dit.

¹ L'acrostiche de l'Acathiste, alphabétique, témoignerait de l'anonymat de l'hymne; celle-ci aurait pu être composée pour l'ancienne fête de la Théotokos du 26 décembre à Jérusalem (5^e siècle), donc liée à la Nativité. Puis elle fut rattachée au 25 mars, jour de la fête de l'Annonciation (établie au 6^e siècle par Justinien), à la suite d'une campagne byzantine victorieuse contre les Perses, qui s'acheva en 628 la veille de la fête; de là, par la suite, elle a émigré dans le Triodion au samedi de la 5^e semaine de carême. Ses lieux et dates de composition sont probablement la Syrie entre la fin du 5^e et le premier quart du 6^e siècle. Voir A. KNIAZEFF, "La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament", dans *La Prière des heures*, Cerf, Paris, 1963 (= *Lex Orandi* 35), pp. 241-244 et J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Beauchesne, Paris, 1977, pp. 33-36.

² La datation ancienne (cf. note 1) exclut des auteurs comme George Pisidès ou le patriarche Serge sous l'empereur Héraclius (celui de 628) ou même le Patriarche Germain (8^e siècle)... Voir, pour cette opinion, H. LECLERCQ, art. "Acathistus", *DACL*, t. 1, col. 214; t. col. 2889. Voir aussi E. PERETTO, art. "Acathiste", *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien* (DECA).

L'Acatliste est un poème acrostiche alphabétique composé de 24 οἰκοί ou strophes. Sa structure est très voisine du kondakion dans son aspect le plus ancien³ : elle comprend une strophe-prélude, le kondakion actuel, suivi des 24 strophes, un refrain et une prière de conclusion (dernière strophe).

Dans l'original, chaque strophe commence par une des 24 lettres de l'alphabet grec. Cette disposition contribue à mettre en relief le poème et à faciliter la mémorisation, et aussi d'apporter une impression d'unité et de totalité de réflexion, de plénitude d'ensemble à l'instar de la poésie hébraïque qui se manifeste ainsi dans quelques poèmes ou psaumes bibliques (*Pr* 31, 10-31; *Lm*; *Ps* 25). L'acrostiche est d'origine sémitique et on a décelé les affinités du kondakion ancien avec la poésie liturgique syriaque⁴. L'Eglise syriaque est une Eglise d'origine judéo-chrétienne, témoignant d'un christianisme ancien sémitique. Ajoutons que le refrain, également, est une particularité de la poésie biblique (cf. *Ps* 42; *Ps* 80). Les 24 strophes se composent elles-même de 12 ikos proprement dit alternant avec 12 autres strophes appelées aussi kondakia⁵. Les 12 strophes longues (les ikos) ont pour conclusion: *Réjouis-toi, Epouse inépousée* et les 12 strophes plus courtes (les kondakia) se terminent par *alleluia*.

Dans les 24 strophes, on peut distinguer les 12 premières qui retracent les épisodes des évangiles de l'enfance depuis l'Annonciation jusqu'à la Présentation au Temple: Annonciation (1-3), Incarnation (4), Visitation (5), inquiétude de Joseph (6), chant des bergers (7), épisode des mages (8-10), fuite en Egypte (11), rencontre avec Syméon (12). En outre, chaque strophe longue a deux parties: elle débute par le récit de l'évènement évangélique amplifié quelque peu et "explose" en une série de 12 acclamations (*réjouis-toi*) groupées par paires, qui développent ou illustrent poétiquement la participation de la Mère de Dieu à l'évènement cité. Les strophes courtes reprennent également les scènes évangéliques dans leur aspect historique et théologique, et en donnent le sens profond.

³ Les kondakia anciens ont été de plus en abrégés devant le développement du canon poétique des odes scripturaires. Dans les livres liturgiques actuels, à quelques exceptions près, il est réduit à une courte strophe accompagné d'un ikos (canon des matines) ou employé seul (divers offices).

⁴ Un des trois genres de la poésie liturgique syriaque, la mād̄rāsha, se rapproche dans la forme du kondakion et même de l'Acatliste : division en strophes longues et courtes alternées, présence éventuelle d'un acrostiche alphabétique. Voir J. GROSDIDIER DE MATONS, *op. cit.* p. 17.

⁵ La distinction est faite dans la traduction française de l'Acatliste que présente le monastère Saint-Antoine-le-Grand, *Recueil d'acathistes* traduits en français publié par le monastère (1996), pp. 57-67, ainsi que dans le texte bilingue français-slavon publié par le monastère de Bussy-en-Othe, 1999. Dans la traduction française de D. GUILLAUME, Collège grec de Rome, Roma 1976, les 24 strophes ou ikos sont énumérées à la suite.

Les 12 strophes suivantes sont un commentaire d'aspect plus généralement dogmatique, mais tout autant lyrique, mis directement dans la bouche des fidèles: elles sont une méditation sur le mystère de l'Incarnation et de la maternité divine, également accompagnés des *réjouis-toi* illustrant le thème (ikos) ou bien contiennent des louanges adressées au Christ ou à la Vierge à propos des bienfaits du salut (kondakia).

Remarquons d'abord les deux tropaires qui précèdent l'ensemble de l'Acathiste: un tropaire du jour (apolitykion)⁶ introduisant le thème précis de l'office, qui est la venue sur terre du Seigneur et son annonce à la Vierge, puis le kondakion principal (k. 1), dont le contenu fait allusion à l'évènement le plus célèbre qui fut l'occasion du chant de l'office: une délivrance de Constantinople. C'est une véritable hymne de reconnaissance et d'espérance à la Vierge Protectrice qui a, comme un invincible stratège (chef militaire), secouru la Ville et l'a sauvée d'un grand danger.

Le tropaire et le kondakion ont le même refrain, qui sera repris par les ikoi qui suivront. Ce refrain est: χαίρε, Νυμφη ανυμφευτε, *réjouis-toi, Epouse inépousée. Réjouis-toi*⁷ est la reprise de la salutation de l'ange Gabriel. Cet appel à la joie est l'accomplissement néotestamentaire de plusieurs prophéties messianiques de salut adressées par Dieu à son peuple pour lui annoncer sa venue: *Réjouis-toi* (χαίρε), *filles de Sion...* *Le Seigneur est au milieu de toi* (So 3, 14.15 LXX); *réjouis-toi avec force* (χαίρε σφοδρά), *filles de Sion...* (Za 9, 9 LXX)⁸. Marie proclamera elle-même la joie messianique du salut dans son chant du Magnificat.

L'expression *inépousée* (sans époux, qui n'a pas eu d'épousailles) fait référence à la conception virginale du Sauveur. Marie est inépousée dans le sens qu'elle a conçu Jésus sans l'intervention d'un père terrestre: le Père de Jésus est le Seigneur lui-même (Mt 1, 20; Lc 1, 35), la Vierge étant parfois appelée par la Tradition ecclésiale « Epouse de Dieu le Père »⁹. Ce refrain revient de manière régulière en développant et en explicitant le thème des strophes à l'aide de nombreuses images bibliques qui, prises dans leur sens figuratif, montrent l'accomplissement du salut et la délivrance de la chute.

⁶ Il se trouve dans le texte grec: Ο Ακαθιστος Ύμνος, Εκδοσις, Ο Αποστολος Βαρναβας, Αθηναι, 1976, et dans la traduction de D. GUILLAUME, p. 18.

⁷ « Réjouis-toi » ou « sois dans la joie » inclut le sens de salutation, mais ici le « réjouis-toi » s'impose, car il s'agit explicitement d'un souhait de joie: *Réjouis-toi, par qui la joie resplendira* (strophe 1 / ikos 1).

⁸ Egalement Jl 2, 21.27; pour Sophonie, voir aussi plus loin.

⁹ 21 novembre, Entrée au Temple de la Très Sainte Mère de Dieu, matines, tropaire des Laudes.

Pour évoquer les débuts de notre salut et la manifestation sur terre du Dieu incarné, l'Acatiste reprend la plus grande partie des images bibliques préfigurant l'Incarnation. Elles sont mises dans la bouche des personnages bibliques qui s'en servent, formant ainsi un concert d'universelle louange. Ces images bibliques sont à replacer dans le cadre de l'interprétation typologique générale qui voit dans des événements, des institutions ou des personnages de l'AT, les types historiques s'accomplissant dans les réalités eschatologiques de la Nouvelle Alliance en Jésus-Christ. Cette lecture typologique est celle qui donne le sens ultime de l'Écriture sainte. La relecture des textes de l'Écriture se fait dans la résurrection, elle-même déjà préannoncée dans la maternité divine de la Mère de Dieu. C'est le Christ qui est le sujet essentiel des rapports typologiques (établis dans l'Esprit Saint)¹⁰, et par extension sa mère qui l'a porté. Ainsi, les figures de la Bible sont appelées à honorer aussi la Mère de Dieu: tout un ensemble de termes scripturaires, en effet, peut lui être appliqué. Nous en avons une expression tout à fait explicite chez Romanos le Mélode: *La Vierge qui a enfanté Dieu fut préfigurée dans la figure de l'arche* (τυπος κιβωτου προτετυπωται Παρθενος τεξανα Θεου)¹¹.

La première partie (strophes 1 à 12) détaille successivement toutes les étapes historiques de la venue de Dieu dans le monde.

1. Strophes 1-12

a) *L'Annonciation* (Lc 1, 26-34): strophes 1, 2, 3 (ikos 1, kondakion 2, ikos 2). *Strophe 1* (ikos 1)

Le récit du début évoque la venue de l'ange πρωτοστατης¹² auprès de Marie déjà présentée comme Théotokos et lui annonce *réjouis-toi!* Cette exclamation est une citation de l'ange Gabriel à l'Annonciation (Lc 1, 28) et, faisant allusion à la conception virginale du Seigneur qu'il voit se produire avant même que la Vierge ne donne sa réponse¹³, il lance avec admiration la première série des *réjouis-toi: Réjouis-toi, par qui la joie resplendira...* Cette joie, dont la mention en ce début donne en fait la tonalité générale du poème, est celle du salut. Le salut est le thème plus

¹⁰ Voir Jean BRECK, *La Puissance de la Parole*, Cerf, Paris, 1996, pp. 41-44.

¹¹ "Hymne 4 sur la Nativité" (str. 24), dans *Hymnes II* (= *Sources Chrétiennes* 110), pp. 154-155.

¹² "Un prince des anges" (trad. du Monastère Saint-Antoine-le-Grand, *op. cit.* p. 57) ou "du premier rang" (trad. de J. GROSDIDIER DE MATONS, *op. cit.*, p. 33).

¹³ Nous sommes en contexte liturgique et poétique, l'auteur fait mémoire dans l'Eglise d'événements qui sont à présent réalisés.

particulièrement des acclamations de cette 1ère strophe: par Marie, la joie resplendira, la malédiction disparaîtra, elle est celle qui rappelle Adam de sa chute, celle qui délivre¹⁴ Eve de ses larmes.

Adam et Eve causèrent la chute et les malheurs qui s'en suivirent (*Gn* 3), mais Marie, par son acceptation, a permis leur relèvement et celui du genre humain. Ce point a été développé par la liturgie et la patristique: lors la Nativité de la Mère de Dieu, Adam se réjouit et Eve tressaille de joie, « ma délivrance est née, dit-elle »¹⁵. A la Nativité du Christ, l'enfant né de Marie délie le lien du péché et guérit les larmes et les douleurs d'Eve¹⁶. Chez S. Jean Damascène, c'est par la Mère de Dieu que « la peine d'Eve notre première mère fut changée en joie »¹⁷.

Puis nous abordons les préfigurations de l'Ancien Testament: « Marie est le trône (καθεδρα) du Roi », de *Celui qui porte tout*. Ce mot καθεδρα signifie scripturairement un simple siège, seul celui du roi est le trône ("thronou"; *1 R* 10, 18 LXX). Isaïe voit le Seigneur roi (*Is* 6, 1.5) assis sur un trône très élevé (θρονου υψιστου), c'est-à-dire qu'il se tient à la fois dans les cieux et aussi auprès de son peuple dans le Temple (*Ps* 11, 4 LXX) sur l'arche d'alliance où il règne et siège comme sur un trône (ο καθημενος [*Ps* 99, 1 LXX])¹⁸. Dans l'Ancien Testament, le véritable roi d'Israël est le Seigneur. Le roi humain messianique est son fils adoptif et règne par son intermédiaire (*Ps* 45, 7-8). YHWH est même le roi universel (*Ps* 47, 3). Marie a porté le Christ, Dieu-Homme et roi-messie, et elle est devenue le nouveau trône du Seigneur. Cette image fait partie de la typologie du Temple. La liturgie dit par ailleurs:

Réjouis-toi, divin trône sur lequel Ezéchiel a vu le Seigneur sous les traits d'un homme, porté par les Chérubins...¹⁹.

La Théotokos est le "sein". (γαστηρ de "l'Incarnation de Dieu", celle par qui "est renouvelée la création"). La 1ère expression fait allusion à la parole de l'ange: « Réjouis-toi, comblée de grâce, Seigneur est avec toi... Ne crains pas Marie... Voici que tu concevras dans le sein (εν γαστρι...; *Lc* 1, 28.30-31). Cette expression peut être rapprochée des prophéties bibliques de salut adressées par Dieu à son peuple: l'ange adresse à Marie le même appel à la joie que Sophonie adressait à la Fille de Sion, per-

¹⁴ Λυτρωσις signifie rachat, rédemption.

¹⁵ Nativité de la Mère de Dieu, Grandes Vêpres, stichères de litie.

¹⁶ Nativité du Christ, Vigile, apostiches des Vêpres.

¹⁷ JEAN DAMASCÈNE, "Homélie sur la Nativité 1", dans *Homélies sur la Nativité et la Dormition* (= *Sources Chrétiennes* 80), p. 47.

¹⁸ Voir plus loin str. 15.

¹⁹ Protection de la Mère de Dieu, matines, ode 6, tr. 4.

sonnification du peuple d'Israël pour lui annoncer sa venue²⁰: « Crie de joie, fille de Sion ... Réjouis-toi... Le roi d'Israël, le Seigneur est en ton sein ("b q r b k") ... Ne crains pas, Sion... Le Seigneur ton Dieu est en ton sein » (So 3, 14-17)²¹; le substrat hébreu "q r b" (intérieur, sein) fait référence à l'habitation du Seigneur en son peuple (ou dans son Temple; Ps 48, 10).

Ces figures trouvent leur accomplissement en Marie, qui accepte que soit conçu en elle virginalement Celui qui renouvelle la création: en assumant la nature humaine corrompue, le Christ l'unit à sa personne et la crée à nouveau en libérant Adam et Eve et toute l'humanité de la chute. Ce thème est fréquent dans les textes liturgiques:

Le Verbe Dieu ayant créé la femme de sa main, désireux de recréer l'entière humanité, se laissa former. Ô Vierge, dans ton sein et reçu un début, lui qui règne avec le Père et l'Esprit²².

b) *Strophe 2 (kondakion 2)*

Le récit développe la question de Marie à propos de la conception virgine (cf. Lc 1, 34).

c) *Strophe 3 (ikos 2)*

La Vierge reprend sa question et l'ange proclame: *Réjouis-toi, initiée au mystère du conseil* (βουλή)²³ ineffable²⁴. Le conseil, βουλή (l'emploi du terme est dû à l'influence hellénistique et concerne la direction des cités grecques) est employé à propos de l'Emmanuel dans la LXX, il est "l'ange du grand conseil", μεγάλης βουλῆς ἀγγελος (Is 9, 5 LXX). Il est employé également dans les Proverbes avec une acception sapientielle concernant le bon ou le mauvais conseil ou inspiration (Pr 2, 11.17 LXX); le roi ne doit faire toutes choses qu'avec les sages de son conseil (Pr 31, 4 LXX). Le mot évoque également l'assemblée des êtres célestes, les Fils de Dieu, qui entourent le Seigneur et dont il prend l'avis (Jb 1, 6) et où il est glorifié: « Dieu est glorifié dans le conseil (βουλή) des saints » (Ps 89, 8 LXX). La LXX y verra la présence des anges (Jb 1, 6 LXX). Dans le NT, le conseil désigne le dessein de salut de Dieu (Ac 2, 23); la tradition chrétienne y voit le conseil de la Sainte Trinité: « le

²⁰ Voir R. LAURENTIN, *Court traité sur la Vierge Marie*, Lethielleux, Paris, 1967 pp. 27-29.

²¹ *Id.*: « Vous, fils de Sion, exultez et réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu... Vous connaissez que Je suis dans le sein d'Israël, moi » (Jl 2, 23.27).

²² 7 mars, canon des matines, ode 7, tr. 4.

²³ Signifie : assemblée qui décide et décision prise en conseil.

²⁴ Litt., secret, dont on doit taire le contenu.

Christ est le messager du grand conseil du Père »²⁵. La Vierge est élue pour ce dessein secret du salut qu'elle gardera en silence et dont elle ne révélera à personne le "comment" de l'accomplissement.

Nous avons à présent une autre image de son élection, celle de l'échelle: « *Réjouis-toi échelle céleste (κλίμαξ επουρανιε) par laquelle Dieu est descendu; réjouis-toi pont reliant la terre au ciel* ».

L'image de l'échelle vue en songe par Jacob (*Gn* 28, 10-22) préfigure la personne de Marie par qui Dieu descend dans le monde: Le patriarche Jacob voit en songe une échelle (κλίμαξ) dressée de la terre au ciel et les anges de Dieu y monter et y descendre. Le Seigneur, appuyé sur elle (*LXX*), renouvelle en sa faveur les promesses faites jadis à Abraham, c'est-à-dire une terre et une descendance et Jacob comprend qu'il est l'héritier des promesses divines. Il fonde le sanctuaire de Béthel et recevra peu après le nom d'Israël (*Gn* 32, 29), nom du peuple élu qui descendra de lui (et qui sera l'instrument de l'Economie divine du salut). L'échelle est aussi une image de cette descendance, dont l'aboutissement est Jésus et Marie. Jacob est lui-même une figure du Christ (*Jn* 1, 51), dont la personne – et non plus un sanctuaire – fait à présent le lien entre le ciel et la terre, entre Dieu et les créatures. La Mère de Dieu est fréquemment comparé à cette image de l'échelle:

Comme Jacob vit le ciel réuni à la terre par les extrémités de l'échelle, et par elle les anges descendre et monter... ainsi toi même, tu es devenue la médiatrice et l'échelle par laquelle Dieu est descendu vers nous...²⁶

A cette image de l'échelle est jointe celle du *pont*, qui en précise la signification. Ces images illustrent, par ailleurs, l'intercession de la Vierge:

En toi nous reconnaissons la divine échelle pleine de beauté que Jacob vit en songe autrefois, unissant la terre et le ciel; Ô Vierge sainte, en effet, tu as permis à Dieu de descendre dans la chair et par toi les hommes montent jusqu'aux cieux²⁷.

d) *L'Incarnation (Lc 1, 35): strophe 4 (kondakion 3).*

Le récit affirme alors le grand mystère accompli par la venue de l'Esprit Saint: « La Puissance du Très-Haut couvrit de son ombre (citation de Luc) la Vierge pour y féconder le salut ».

Remarquons que Luc emploie le verbe επισκιαζειν (obombrer) pour la venue du Saint-Esprit en Marie (1, 35). En *Ex* 40, 34, ce même verbe

²⁵ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* III, 16,4; (= *Sources Chrétiennes* 34), p. 285.

²⁶ JEAN DAMASCÈNE, *Homélie sur la Dormition* I, 8; (= *Sources Chrétiennes* 80), p. 105.

²⁷ Triode de carême, Dimanche du Pharisien et du Publicain, ode 7, tr. 5.

exprime la manifestation du Seigneur qui « couvrit de son ombre » le Tabernacle pour l'emplir de sa présence.

Après ce dialogue entre l'archange et Marie, ce sont à présent les témoins humains de l'évènement qui vont glorifier la Mère de Dieu.

e) *La Visitation (Lc 1, 39.41): strophe 5 (ikos 3)*

Marie visite Elisabeth, enceinte, dont l'enfant tressaille en son sein. C'est une allusion à Jean Baptiste, fils du prêtre Zacharie et futur Précurseur, qui adresse à présent ses louanges à Marie – et la typologie du Temple se poursuit: *Réjouis-toi table* (τραπεζα) *portant la parfaite victime de propitiation* (ιλασμος).

La table est un meuble ou un support qui peut avoir plusieurs destinations dans la Bible. Il est possible d'y voir ici une allusion à l'autel du Seigneur²⁸, c'est-à-dire à l'autel du sacrifice du Temple. Le prophète Malachie (1, 7-8.12) en parle dans un contexte de critiques contre le culte et les prêtres: les sacrifices défectueux – les bêtes offertes sont aveugles ou boiteuses – ont rendu impure la Table du Seigneur (Τραπεζα Κυρίου).

Dans l'Acathe, cette table porte une victime sacrificielle, l'ιλασμος. Le mot désigne à la fois l'action de rendre propice par une cérémonie expiatoire et la bête offerte en expiation dans le but d'obtenir miséricorde. Il provient du vocabulaire sacrificiel de l'AT: les sacrifices expiatoires (pour le péché ou de réparation) avaient comme but de réparer l'alliance avec Dieu rompue par les péchés. Le sang de l'animal immolé servait d'expiation en raison de sa fonction de support de la vie (Lv 17, 11). Ces sacrifices sont mentionnés dans l'Exode ou le Lévitique, mais le mot ιλασμος²⁹ n'est employé en ce sens qu'en Ez 44, 27 LXX et 2 M 3, 33, et surtout en 1 Jn 2, 2 et 4, 10: d'après Saint Jean, le Christ s'est offert "en victime d'expiation" pour le pardon de nos péchés.

La table est alors une allusion au grand autel des sacrifices, qui est une figure de la table eucharistique portant la victime parfaite et sans taches de la Nouvelle Alliance. Le texte assimile la Mère de Dieu à cette

²⁸ La table est parfois assimilée à l'autel du Seigneur (Ez 44, 16; Mt 1, 7.12), mais le nom de "table" correspond communément à la table des pains de "la présence" (pains d'offrande destinés au Seigneur; Ex 25, 30 LXX), qu'Ezéchiel est le seul à appeler un autel dans sa vision du Temple futur (41, 22). Voir R. DE VAUX, *Les Institutions de L'Ancien Testament*, t. 2, Cerf, Paris, p. 289; 295s). La Vierge est fréquemment comparée à cette table des pains, y compris à propos de ce passage de l'Hymne Acathe (notamment, J. LEDIT, *op. cit.* p. 74). Mais il ne nous semble pas que ce soit le sens immédiat ici: la table ne porte pas "le pain de vie" (comme dans le canon de l'Acathe, ode 3, tr. 1 et dans plusieurs passages liturgiques), mais une victime vivante.

²⁹ Le verbe ιλασκειν signifie: expier, au sens biblique de purifier, effacer. Cf. He 2, 17.

table et la traduction slavonne accentue ce caractère: *Réjouis-toi, festin* ("trapezo") *qui offre abondance de purifications*, en étendant poétiquement la métaphore du repas à la Vierge.

« *Réjouis-toi purification* (εξιλασμα) *du monde entier* ».

Comme précédemment, le sens sacrificiel s'étend à Marie car elle a accepté de porter celui qui se fit sacrifice expiatoire, purification et propitiation. Nous remarquons à ce propos qu'εξιλασμα est synonyme d'ιλασμος. Pour Saint Paul également, le Christ est devenu « victime de propitiation » par son sang, mais il emploie un autre mot: ιλαστηριον qui correspond au propitiatoire (hébr: "kapporet")³⁰. Ce dernier servait de lieu d'aspersion du sang du sacrifice pour le péché, le jour du Grand Pardon ou jour de l'expiation (ημερα εξιλασμου ou ημερα του ιλασμου; Lc 23, 27-28 LXX et 25, 9 LXX)³¹ pour le pardon des péchés d'Israël (Lc 16). Paul voit dans ce rite une figure du sacrifice du Christ « que Dieu a placé propitiatoire » pour nous communiquer son pardon (Rm 3, 25).

La table pourrait viser alors aussi la plaque d'or du propitiatoire³² couverte du sang de la parfaite victime de la Nouvelle alliance, qui rétablit définitivement la présence de Dieu en son peuple. Signalons que la Mère de Dieu est ainsi appelée dans le canon de l'Acatiste: « *Réjouis-toi chaleureuse propitiation... Propitiatoire du monde, réjouis-toi...* » (ode 3, tr. 2; ode 4 tr. 2). Ce qui fait référence à son intercession.

f) *Joseph (Mt 1, 19-20): strophe 6 (kondakion 4)*

Le récit amplifie l'incertitude et le doute de Joseph, mais mentionne l'avertissement de l'ange.

g) *Les bergers (Lc 2, 8-16): strophe 7 (ikos 4)*

Dans le récit, il est question des bergers qui, avertis par les anges de la naissance du Christ, chantent les louanges de Marie en des termes qui correspondent à leur condition: « *Réjouis-toi, mère de l'agneau et du pasteur; réjouis-toi, bercaïl des spirituelles*³³ *brebis* ».

³⁰ Sorte de couvercle d'or recouvrant l'arche ; "k p r" signifie: faire l'expiation, couvrir, absoudre.

³¹ Traduit par: "jour de l'apaisement" par la Bible d'Alexandrie, *Le Lévitique*, Cerf, Paris, 1988, voir 25, 9 et la note p. 198.

³² Avec nos remerciements à l'auditeur de notre exposé, qui nous a suggéré cette explication.

³³ De Λογικος: conforme à la Parole (Λογος).

Marie est la mère de l'agneau de Dieu que désignait Jean-Baptiste (Jn 1, 36). Il s'agit de l'agneau pascal immolé et consommé en mémorial de la Pâque (Gn 12), qui préfigure le Christ. Marie est aussi la mère du Bon Pasteur (Jn 10, 14) dont les brebis écoutent la voix (Jn 10, 27).

h) *Les mages* (Mt 2, 1-12): strophes 8, 9 et 10 (kondakion 5, ikos 5 et kondakion 6)

Le récit (str. 8) mentionne la venue des mages qui aperçurent l'étoile (αστηρ) conduite par Dieu. « Ils trouvèrent grâce à elle le Roi puissant ».

Les mages sont dits venir de Chaldée (str. 9). Dans l'Évangile, ils ont vu l'étoile à l'Orient ou au Levant (Ανατολη; Mt 2, 2). Ce point désigne l'est où le soleil se lève et c'est la direction de la Babylonie ou Chaldée (région des chaldéens ou néo-babyloniens du VI^e siècle av. JC). L'étoile (αστηρ) fait référence à la prophétie messianique de Balaam (Nb 24, 17 LXX): « Un astre (αστρον)³⁴ se lèvera (ανατελει de ανατελλω) de Jacob et un homme se dressera » (αναστησεται de ανιστιμι); héb.: « un sceptre surgit d'Israël ». Le texte hébreu désigne plus explicitement le Roi-Messie prophétisé par Balaam et, pour Saint Irénée, l'astre apparu aux mages leur montra « le Fils de Dieu, le Christ »³⁵; il est l'Emmanuel d'Is 7, 14³⁶.

Et les mages chantent à la « Toute-bénie »: « Réjouis-toi, mère de l'étoile sans déclin » (la Mère de Dieu est qualifiée « d'étoile qui annonce le soleil » dans l'ikos 1).

i) *Strophe 10* (Kondakion 6)

Conclusion narrative à l'épisode des mages qui s'en retournent « à Babylone ». L'auteur les présente comme des convertis annonçant à tous le Christ et laissant Hérode seul à ne pas chanter « alleluia »!

l) *La fuite en Egypte* (Mt 2, 13 s): strophe 11 (ikos 6)

Le récit fait allusion à la fuite en Egypte. Pour l'auteur de l'Acathiste (qui ne reprend pas exactement le texte évangélique) les idoles de l'Egypte tombèrent devant le Christ Sauveur, ne pouvant supporter la force (ισχυς) de sa divinité. L'auteur se sert pratiquement de la prophétie

³⁴ L'Évangéliste n'a pas repris le terme de la Septante: l'"astre" est devenu une "étoile".

³⁵ IRÉNÉE DE LYON, *Démonstration de la prédication apostolique* 58, (= *Sources Chrétiennes* 62), pp. 122-123.

³⁶ *Ibid.*, AH III, 9,3 (= *Sources Chrétiennes* 34), p. 157.

d'Isaïe selon laquelle le Seigneur, monté sur une nuée légère, entra en Egypte et fit trembler ses idoles (19, 1).

Ceux qui en furent ainsi délivrés proclament leur reconnaissance à Marie: Elle est celle qui *as dévoilé la fraude des idoles*, ayant porté celui qui les a anéantit: « Nous t'appelons vraiment une nuée légère, O Vierge, suivant la parole du prophète, car le Seigneur vint sur toi abattre les idoles trompeuses d'Egypte et éclairer ceux qui le servaient »³⁷.

Réjouis-toi mer qui a englouti le pharaon spirituel (φαραων τον νοητον).

La Mère de Dieu est comparée à la Mer rouge qui engloutit le pharaon égyptien en Ex 14. La traversée de la Mer rouge, qui s'ouvrit devant les Israélites pour leur salut puis se referma derrière eux, est une préfiguration de l'enfantement virginal de Marie (les évangiles de Mt et Lc ne mentionnent que la conception virginale). La Tradition de l'Eglise reconnaît la Mère de Dieu le titre de *αειπαρθενος* (toujours vierge), mentionné dans les conciles oecuméniques à partir de Constantinople II (553). Le "pharaon spirituel", idolâtre, symbolise le Démon.

Marie est la pierre qui a abreuvé³⁸ ceux qui ont soif de la vie. Ce point fait référence, en I Co 10, 4, au rocher spirituel, le Christ, qui suit les Israélites dans le désert. Ce rocher, type du Christ, est celui sur lequel Moïse frappe à deux reprises (Nb 20, 10-11) pour obtenir de l'eau. Mais Paul utilise une tradition juive: ce rocher "suit" les Israélites dans le désert. Le rocher préfigure le Christ qui donnera la vraie vie et, par extension pneumatologique, sa mère qui l'a porté.

La colonne de feu, présence du Seigneur, guidait (οδηγων) les Israélites dans le désert Ex 13, 21. Préfiguration du Christ, c'est aussi une figure de Marie guidant ceux qui sont dans les ténèbres. C'est la Vierge Hodigitria, celle qui conduit au Christ.

Réjouis-toi, protection du monde plus vaste que les nuées.

La nuée (ou le nuage; νεφελη) est ici un synonyme du ciel, qui est la demeure de Dieu et où il manifeste sa présence à la fois transcendante et proche. La Mère de Dieu est fréquemment appelée « plus vaste (πλατυτερα) que les cieux » car elle a contenu le Seigneur lui-même – le texte slavon traduit avec justesse: « plus vaste que les nues » – et y exerce sa protection, son intercession.

Réjouis-toi, nourriture, qui succède à la manne.

La manne fut envoyée par Dieu pour nourrir son peuple dans le désert (Ex 16; Nb 11), c'est une figure de l'eucharistie, c'est-à-dire du

³⁷ 11 mars, canon des matines, ode 9; cité par J. LEDIT, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Beauchesne, Paris, 1976, p. 88.

³⁸ Πιτρα η ποτισσα: participe aoriste passif de ποτιζω: faire boire, abreuver.

Christ, étendue comme précédemment à la Mère de Dieu qui l'a donnée au monde.

« Réjouis-toi, terre de la promesse (η γη της επαγγελιας³⁹), réjouis-toi car de toi coulent le lait et le miel ».

Ces termes font références à la terre promise par le Seigneur à son peuple, une terre ou un pays (γη) ruisselant de lait et de miel (Ex 3, 7.17; 13, 5; 33, 3): c'est le Pays de Canaan et c'est à Abraham (Gn 17, 8) que ce pays fut d'abord promis (επαγγελλομαι, Ac 7, 5 et επαγγελια, Ac 7, 17). C'est la terre sainte du Seigneur (Sg 12, 3). Mais, au delà de cette terre promise, toute la terre va participer au salut, car Dieu va créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle (Is 65, 17s) qui ressembleront au paradis primitif. Chez les textes chrétiens anciens, cette terre est le Christ⁴⁰, ainsi que la Vierge qui a enfanté le Dieu incarné.

m) *Le prophète Syméon (Lc 2, 25-35): strophe 12 (kontakion 7)*

L'évocation des témoins de l'Incarnation se terminent avec l'épisode de Syméon qui reconnaît en l'Enfant la consolation et le salut d'Israël. Pour l'auteur de l'Acatiste, Syméon reconnaît le Dieu parfait (τελειος) et sa sagesse indicible (αρητος)⁴¹. Cette sagesse vise celle de Jésus grandissant et dont il est rempli (Lc 2, 40).

2. Strophes 13-24

Dans cette deuxième partie, l'auteur de l'hymne n'évoque plus les épisodes évangéliques tout en demeurant dans la même thématique: l'Incarnation, la naissance virginale du Christ, le salut. Ce sont à présent les fidèles qui glorifient le Christ et la Mère de Dieu en des termes plus dogmatiques, où les images bibliques interviennent moins.

a) *Strophe 13 (ikos 7)*

Le Christ, dans le miracle de sa naissance virginale, inaugure la nouvelle création annoncée par les prophètes. Après ce récit, la Mère de Dieu est louée comme celle qui apporte au monde les nombreux bienfaits de l'ère messianique et christique: incorruptibilité, tempérance⁴², aspect

³⁹ Promesse ou chose promise.

⁴⁰ Épître de Barnabé 6, 8-19.

⁴¹ Qu'on ne peut exprimer par la parole.

⁴² Εγγρατεία: continence, empire sur soi-même, modération.

paradisique de la nature, résurrection « *Réjouis-toi, préfiguration (τυπος) brillante de la résurrection* ».

L'hymnographie pascalle établit une analogie entre le miracle de la maternité virginale et celui de la résurrection; le Christ est ressuscité sans déplacer la pierre du tombeau comme il a laissé intacte la Vierge en naissant: « Tu n'as pas ouvert les portes de la Vierge quand tu t'es incarné, pas plus que tu n'as brisé les scellés du tombeau, roi de la Création... »⁴³. Marie elle-même ressuscitera par anticipation à sa Dormition à la suite de son Fils, le vainqueur de la mort.

La Mère de Dieu nous rend le vêtement perdu lors de la chute (*Gn* 3, 7), ce que développe l'hymnographie syriaque: à la place de l'habit de souillures tissé par Eve, Marie lui fit une tunique neuve et Adam est ré-admis dans le jardin. Le vêtement neuf est la nature humaine donnée par Marie au Christ. Par lui, Adam et toute l'humanité sauvée retrouvent l'accès du Paradis⁴⁴; cf. ikos 8.

b) *Strophe 15 (oikos 8)*

Le récit parle du séjour du Verbe sur la terre. Il s'agit à nouveau du siège de Dieu (cf. 1ère strophe: siège royal), dont le sens de résidence parfaite est accentué: « *Réjouis-toi lieu du Dieu qui n'a pas de lieu... Réjouis-toi, char (οχημα) très saint de Celui qui se tient sur les chérubins, réjouis-toi, demeure très excellente de Celui qui se tient sur les séraphins* ».

Le Dieu d'Israël est fréquemment cité comme celui qui siège sur les chérubins, en particulier depuis la conception de l'arche d'alliance comme son trône, qui apparaît à partir de la fixation de l'arche au sanctuaire de Silo⁴⁵ (*I S* 4, 4) attestée à l'époque des Juges. Les chérubins, sorte de quadrupèdes ailés à tête humaine gardaient l'entrée des Temples de Mésopotamie. Dans le Temple de Salomon, deux chérubins entouraient l'Arche d'alliance et protégeaient de leurs ailes l'emplacement divin (*I R* 8, 6-7). Des textes bibliques plus tardifs placent les deux chérubins aux deux extrémités du propitiatoire et entre lesquels se tenait le Seigneur invisiblement (*Ex* 25, 22). Ils sont aussi présentés comme des êtres célestes: Ezéchiel les voit déployer leurs ailes et tirer le char de « la Gloire du Seigneur » en dehors du Temple (*Ez* 10)⁴⁶; parfois, ils personnifient

⁴³ Lundi de Pâques, canon des matines, 5e ode, théotokion de Théophane.

⁴⁴ EPHREM LE SYRIEN, *Hymnes sur le paradis*, 4,5 (= *Sources Chrétiennes* 137), p. 65.

⁴⁵ R. DE VAUX, "Arche d'alliance et Tente de réunion", dans *A la rencontre de Dieu*, Mémorial Albert Gelin, Bibliothèque de la Faculté Catholique de Théologie de Lyon (vol. 8), Ed. Xavier Mappus, Le Puy, 1961, p. 66.

⁴⁶ Le "char" d'Ezéchiel n'est mentionné qu'en *Si* 49, 8, ce mot *αρχα* signifie char de guerre, char de course, tirés par des chevaux (*Ac* 8, 28; *Ap* 9, 9). Il est différent du terme de

des nuages d'orage et servent de monture au Seigneur (*Ps* 18, 11; *Dt* 33, 26).

Les séraphins (héb.: les "brûlants") sont des personnages ailés qui se tiennent auprès du Seigneur et chantent sa sainteté (*Is* 6, 2-3). Leur appellation désigne peut-être d'abord des serpents brûlants du désert, dont eurent à souffrir les Israélites en route vers la terre promise (*Nb* 21, 6). Ici, ils sont mis en parallèle avec les chérubins et portent Dieu. Cette assimilation est fréquente dans la tradition patristique⁴⁷. Les chérubins et les séraphins sont des créatures célestes au service du Seigneur. Ils seront assimilés aux anges dans la tradition chrétienne.

L'umage du char est appliquée à Marie, demeure de Dieu.

Les images suivantes évoquent le salut. A l'Incarnation, le Seigneur rétablit la communion avec son peuple, efface la transgression d'Adam et rouvre les portes du paradis.

c) *Strophe 16 (ikos 9)*

« Réjouis-toi réceptacle de la Sagesse de Dieu, réjouis-toi, trésor de sa providence (προνοια) ». Marie a contenu en elle le Christ Sagesse (*Pr* 8, 22), Celui qui exerce la providence divine⁴⁸, c'est-à-dire la sollicitude vigilante de Dieu sur la nature et l'histoire, son dessein d'amour sur sa création. La Sagesse est la providence qui dirige l'histoire et donne le salut (*Sg* 10, 1-11, 4).

d) *Strophe 23 (ikos 12)*

Le récit loue la Mère de Dieu en tant que temple spirituel (εμψυχον ναον⁴⁹) de celui qui a habité en elle, et le vocabulaire du Temple reparait: *Réjouis-toi, tabernacle (σκηνη) de Dieu le Verbe*: L'arche d'alliance était abritée sous une tente (σκηνη) ou tabernacle (tabernaculum, cf. Vulgate). Cette tente du témoignage (héb.: "de la rencontre") était le lieu où le Seigneur rencontrait son peuple (*Ex* 33, 7s LXX) et où était placée l'arche (*Ex* 40, 21 LXX). Cette habitation de Dieu en son peuple s'achève en Christ et en Marie qui l'a conçu.

Réjouis-toi, sainte plus grande que le Saint des saint.

l'Acatiste οχημα, qui indique plus généralement ce qui sert à voiturer ou à transporter. Ce dernier mot est employé pour Elie (*2 R* 2, 11 LXX; *Si* 48, 9).

⁴⁷ Voir note sur *Ex* 25, 20 dans *Exode*, La Bible d'Alexandrie, la LXX, Cerf, Paris, 1989, p. 258.

⁴⁸ Voir art. "Providence", dans *Le Vocabulaire de Théologie Biblique* (VTB).

⁴⁹ Temple vivant, animé par le souffle, la respiration (ψυχη). Le texte slavon fait référence à l'Esprit Saint (*Doukh*).

La Vierge est préfigurée par la pièce la plus sacrée du Temple contenant l'arche (I R 6, 19) et la présence invisible du Seigneur.

Réjouis-toi arche (coffre, κιβωτος) recouvert d'or par l'Esprit: réjouis-toi trésor inépuisable de la vie.

C'est Moïse qui construisit le "coffre du témoignage" en bois imputrescibles et le recouvrit d'or pur à l'intérieur et à l'extérieur (Ex 25, 11 LXX). L'arche ainsi décrite est un type de l'humanité du Christ venant de la Vierge. Cette arche est aussi une figure de la Vierge qui, par l'Esprit Saint, transmet la vie sans corruption:

C'est toi, Jésus, que désignent les Ecritures... et c'est ta mère qu'elles nomment dans ... l'arche ..., ta mère qui te porte dans son sein, qui s'est ouverte par l'Esprit et ensuite est restée fermée, afin que chacun dise: « Une Vierge enfante et après l'enfantement, elle demeure toujours vierge »⁵⁰.

De par sa maternité virginale elle a porté le Christ, signe de résurrection et de vie.

La strophe 24 (kondakion 13) termine l'hymne par une prière dite par les fidèles, qui demande à la Mère *digne de toute louange*, celle qui a *enfanté le Verbe plus saint que tous les saints*, son intercession pour être préservé de tout mal présent ou châtiment à venir.

On répète alors les deux premières strophes: l'ikos I et le Kondakion I.

Toutes ces thèmes bibliques sont des allusions au texte de l'Ancien Testament. Nous n'avons que quelques citations scripturaires. Les figures bibliques trouvent leur accomplissement dans l'Incarnation du Fils de Dieu et dans la personne de la Mère de Dieu. Marie est la Mère vierge très sainte du Christ et la nouvelle Demeure de Dieu par l'Esprit Saint, car elle a porté le Christ, Temple du Seigneur. Préfiguration de la résurrection générale du fait du miracle de la conception du Sauveur et de sa propre résurrection, elle est le lieu de la nouvelle création et du Royaume qui se manifeste dans l'Eglise et doit s'y révéler en plénitude. L'hymnographie de l'Acathiste exprime avec reconnaissance cette joie de l'accomplissement des Ecritures et du salut.

Mme Françoise JEANLIN

⁵⁰ ROMANOS LE MÉLODE, "Hymne sur la Nativité" (3), str. 6, dans *Hymnes*, t. 2 (XII), (= *Sources Chrétiennes* 110), p. 125.



LE GRAND CANON PÉNITENTIEL DE SAINT ANDRÉ DE CRÈTE:

Une lecture typologique de l'histoire du salut

Que la liturgie soit l'interprète de l'Écriture est un fait qui n'est plus à démontrer. Cela va d'autant plus de soi, surtout dans la tradition byzantine, du fait que la plupart des hymnographes furent des Pères de l'Eglise, ou s'en sont largement inspirés¹. Par conséquent, l'exégèse que l'on pourrait qualifier de "liturgique" prend ses racines dans l'exégèse que l'on qualifie aujourd'hui de "patristique". Nous vous proposons de prendre comme exemple un des chefs-d'œuvre de l'hymnographie byzantine, le Grand Canon pénitentiel de saint André de Crète, pour montrer comment la liturgie, dans ses compositions hymnographiques, interprète l'Écriture. Dans le cas que nous avons choisi, il s'agit, comme on va le voir, d'une lecture typologique de l'histoire du salut.

1. La typologie liturgique

L'exégèse patristique, source de l'exégèse liturgique, doit beaucoup à un grand auteur du II-III^e siècle, Origène, qui fut l'un des premiers exégètes chrétiens à souligner la pluralité des sens de l'Écriture. Dans son fameux et controversé *Traité des Principes*, il définit ainsi sa méthode exégétique, de laquelle toute la patristique, de même que la liturgie, fit sienne:

Or donc, comme nous avons commencé à le dire, la voie qui à notre avis est la voie correcte pour comprendre les Écritures et chercher leur pensée, nous estimons qu'elle est ce que l'Écriture elle-même nous apprend à en penser. Dans les *Proverbes* de Salomon nous trouvons un commandement de ce genre donné au sujet de l'examen attentif de la divine Écriture: « Et toi, écris-les trois fois avec réflexion et connaissance, pour que tu répondes des paroles de vérité à ceux qui t'ont interrogé » (*Prov* 22, 20-21). Il faut donc que chacun inscrive "trois fois" en son âme le

¹ Par exemple, le canon pascal dans la tradition byzantine est attribué à saint Jean Damas-cène et s'inspire largement des discours 1 et 45 de saint Grégoire le théologien pour la Pâque. Voir à ce sujet: A. LOSSKY, "Le canon des Matines pascals byzantines: ses sources bibliques et patristiques", *L'hymnographie. Conférences Saint-Serge. 46^e Semaine d'Etudes Liturgiques*, Rome, 2000 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 105), pp. 272-277.

sens des saintes Ecritures: alors le lecteur le plus simple sera édifié par ce qui est, pour ainsi dire, le corps de l'Ecriture (nous appelons ainsi l'interprétation qui suit le récit); mais ceux qui déjà ont commencé un peu à progresser et dont le regard peut être plus large seront édifiés par l'âme de l'Ecriture; et les parfaits, devenus semblables à ceux dont l'Apôtre dit: « or nous disons la sagesse parmi les parfaits, non pas la sagesse de ce siècle ni des princes de ce siècle, voués à la destruction, mais nous disons la sagesse de Dieu cachée dans le mystère, celle que, dès avant les siècles, Dieu a par avance destinée pour notre gloire » (*1 Cor 2, 6-7*), les parfaits seront édifiés par « la loi spirituelle » (*Ro 7, 14*), qui « contient l'ombre des biens à venir » (*Hb 10, 1*). De même donc que l'homme est composé, dit-on, d'un corps, d'une âme et d'un esprit, de même aussi est composée la sainte Ecriture, qui a été donnée pour le salut des hommes par générosité de Dieu².

Selon Origène, l'Ecriture contient trois sens, reflet d'une anthropologie tripartite, qu'il faut comprendre ainsi:

L'importance et l'utilité de la première interprétation de l'Ecriture, que nous avons appelée le sens qui suit le récit, sont prouvées par toute la foule des croyants, qui croit sincèrement et simplement; ce qui est patent n'a pas besoin d'une longue démonstration. Quant à la compréhension dont nous avons dit plus haut qu'elle est comme l'âme de l'Ecriture, l'apôtre Paul nous en a donné de très nombreux exemples, ainsi tout d'abord dans la *lettre aux Corinthiens*: « il est écrit », dit-il, « tu ne muselleras pas le bœuf qui foule grain » (*1 Cor 9, 9* citant *Deut 25, 4*). Ensuite, expliquant comment ce précepte doit être compris, il ajoute: « Dieu se soucie-t-il des bœufs? Ne parle-t-il pas toujours pour nous? C'est pour nous qu'il est écrit que celui qui laboure doit labourer dans l'espérance, et celui qui foule le grain dans l'espérance d'en avoir sa part » (*1 Cor 9, 9-10*). [...] L'explication spirituelle, c'est par exemple pouvoir montrer quels êtres « célestes honorent l'image et l'ombre » (*Hb 8, 5*) les Juifs « selon la chair » (*1 Cor 10, 18*), et de quels « biens à venir la loi possède l'ombre » (*Hb 10, 1*); de même pour les passages de ce genre qui se trouvent dans les saintes Ecritures; c'est aussi rechercher quelle est « la sagesse cachée dans le mystère, celle que dès avant les siècles Dieu a par avance destinée pour notre gloire, et qu'aucun des princes de ce siècle n'a connue » (*1 Cor 2, 7-8*); c'est encore ce que dit l'Apôtre, en utilisant des exemples de l'*Exode* et des *Nombres*: « cela leur arrivait à titre de figure, mais a été écrit pour nous vers qui se sont avancées les fins des siècles » (*1 Cor 10, 11*); et il nous donne l'occasion de comprendre pour que nous puissions remarquer de quelles vérités était la figure ce qui leur

² ORIGÈNE, *Traité des Principes*, IV, 2, 4. (Ed. de M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC), Paris, 1976, p. 220.

arrivait, en disant: « car ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher était le Christ » (1 Cor 10, 4).³

Pour résumer Origène, la lecture "plurielle" que l'on peut faire de l'Écriture permet donc d'en tirer trois sens. Le premier est le sens qu'en dégage l'exégèse historico-critique, qui tente de replacer le récit et les personnages dans leur contexte historique. Il s'agit du sens historique qui explique ce que veut dire le récit pour les personnages eux-mêmes. Mais le but de l'Écriture, pour paraphraser l'apôtre Paul (1 Cor 9, 9-10), n'est pas de nous conter des histoires, mais de nous édifier. Alors le récit peut être appliqué à notre condition personnelle, et nous pouvons en faire une lecture "allégorique". Enfin, les Pères de l'Église, depuis au moins saint Irénée de Lyon, ont toujours défendu l'unité des deux Testaments, et ainsi, le récit peut être compris comme parlant du Christ en le "préfigurant": il s'agit là d'une lecture typologique, déjà employée par saint Paul lui-même (1 Cor 10, 4).

Voulant déjà mettre un terme, en 1946, à l'opposition trop facile entre d'une part l'exégèse "spirituelle" et d'autre part l'exégèse "littérale" ou "scientifique", le Père L. Bouyer avait bien noté cette pluralité de sens de l'Écriture que porte en elle la célébration liturgique en tant qu'héritière de l'exégèse patristique:

L'exégèse spirituelle qui est supposée par toute la liturgie, c'est une exégèse que dominent deux principes. Le premier est que la Bible est la Parole de Dieu, non une parole morte, emprisonnée dans le passé, mais une parole vivante, qui s'adresse immédiatement à l'homme d'aujourd'hui prenant part à la célébration liturgique, une parole qui le concerne, parce que c'est pour lui qu'elle a été et qu'elle demeure prononcée. Le second n'est au fond qu'une conséquence du premier. Et c'est ce que l'Ancien Testament s'éclaire par le Nouveau, tout comme le Nouveau ne découvre sa profondeur qu'une fois rapproché de l'Ancien. Il faut préciser davantage: le lien entre les deux se définit par l'allégorie, au sens précis que l'antiquité donnait à ce terme. C'est-à-dire qu'il y a, dans les récits bibliques de l'Ancien Testament par exemple, un double ou un triple sens: sous le sens littéral, sous "l'histoire", un sens typologique qui se rapporte au Christ et à l'Église, et, dans le prolongement de ce second sens, le troisième: le sens anagogique qui se rapporte à nous-mêmes, auditeurs, lecteurs de la Parole⁴.

³ ORIGÈNE, *Traité des Principes*, IV, 2, 6. (Ed. de M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC), Paris, 1976, pp. 221-222.

⁴ L. BOUYER, "Liturgie et exégèse spirituelle", *La Maison-Dieu* 7 (1946) 30-31.

De plus, le lien étroit entre l'exégèse patristique et l'exégèse liturgique s'affermi du fait que la liturgie se place pour ainsi dire en prolongation avec l'histoire du salut, comme l'a souligné le Père R. Bornert:

La doctrine des quatre sens⁵ [de l'Écriture] ne fut pas seulement appliquée à l'Écriture; elle fut aussi étendue à la liturgie. Comme la lettre scripturaire, la célébration liturgique est le mémorial d'un événement passé, l'image d'une réalité présente et l'annonce d'un accomplissement futur. Le mystère liturgique s'insère dans une histoire du salut et entretient des relations multiples avec ses différentes phases de réalisation⁶.

La lecture typologique ou allégorique n'est pas une invention propre au christianisme. Elle existait déjà dans l'Antiquité païenne. Cependant, les Pères de l'Eglise ne liront pas la Bible à la manière dont les anciens lisaient les mythes d'Homère. Il y a donc une nouveauté, ou plus exactement une spécificité à la lecture typologique ou allégorique chrétienne:

Cet aspect théologique de notre sujet se complique du fait de la conjonction, dans l'Eglise byzantine, de la philosophie grecque avec la typologie biblique. La notion d'*image* et les concepts de *symbole*, de *figure* et de *type* ont une importance capitale dans l'explication spirituelle de l'Écriture et de la liturgie. L'exégèse et la mystagogie auront une orientation différente selon la philosophie, implicite ou explicite, dans laquelle ces termes auront été définis. Deux traditions rivales opposent leur définition. Pour l'aristotélisme, l'image est la transposition d'une réalité sensible dans l'ordre intelligible qui lui sert d'expression. Pour le platonisme au contraire, l'image est la manifestation d'une réalité intelligible dans le monde sensible qui en constitue l'indispensable support. C'est à l'idéalisme platonicien que la mystagogie byzantine demandera, le plus souvent, la définition de l'image et du symbole. Le réalisme aristotélicien trouvera l'un ou l'autre adepte; mais son influence restera secondaire⁷.

A ce propos, R. Bornert donne une bonne définition de la typologie en général, et de la typologie liturgique en particulier:

Le symbole est par excellence le moyen d'expression de la *typologie*. Il permet d'évoquer à propos d'un fait de l'histoire du salut, un ou plusieurs

⁵ Les quatre sens de l'Écriture sont le sens historique (sens passé), allégorique (figure des choses à venir), tropologique (sens moral) et anagogique (sens qui consiste en un symbole du mystère divin): Jean CASSIEN, *Conférences* XIV, 8 (SC 54, édition et traduction de Dom E. PICHÉRY, Paris, 1958, pp. 189-190); H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 1959, tome 1, p. 155 et tome 2, pp. 425-681. Voir également: H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, 1950, pp. 139-144.

⁶ R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*, Paris, 1966, p. 36.

⁷ *Ibid.*, p. 36-37.

événements semblables. D'un coup il saisit l'unité de l'économie divine, qui se réalise en phases successives. Les différents moments de la révélation, qui est avant tout une histoire, ne sont pas des instants fugitifs, indépendants les uns des autres. Ils présentent des analogies réelles, voulues par Dieu, avec des situations similaires, passées ou futures. Correspondance de type et d'antitype, rapport d'"ombre" à "vérité", des relations étroites existent entre chaque moment de l'histoire du salut et l'ensemble de cette histoire. Juxtaposant dans une seule image le présent et le futur, le visible et l'invisible, le symbole est parfaitement adapté à l'expression des diverses harmoniques du dessein divin. Les deux domaines principaux où joue la typologie et, par conséquent, les deux champs d'application privilégiés du symbole sont l'Écriture et la liturgie. La liturgie prolonge, en effet, l'action divine que l'Écriture nous révèle. Elle réalise une étape déterminée de l'histoire du salut, car elle rend présent le mystère du Christ depuis la Pentecôte jusqu'à la parousie⁸.

On peut donc, à la suite de R. Bornert, appliquer à la typologie liturgique ce que dit O. Grelot: « La préfiguration est donc le rapport d'analogie établi par Dieu entre les deux stades successifs de son dessein de salut: celui de la préparation, qui est aussi celui de la pédagogie divine, et celui de la réalisation »⁹.

La spécificité chrétienne de la lecture typologique a créé un certain malentendu autour de la notion d'allégorie considérée comme une spécificité de l'Antiquité païenne. Selon les Pères J. Daniélou et H. De Lubac, la typologie est une chose spécifiquement chrétienne et le bien de toutes les écoles théologiques et encore valable pour nous, alors que l'allégorisme est un héritage de Philon, aujourd'hui périmé¹⁰. Cependant, comme le remarque H. De Lubac, « les anciens écrivains chrétiens parlent souvent d'allégorie, à propos de l'Écriture Sainte »¹¹. Mais cette méthode allégorique n'est plus la méthode philonienne; elle « était entre les mains des Pères de l'Eglise un outil dont ils se servaient pour obtenir de la Bible une "surintelligence intemporelle" »¹². « Aussi, tandis que l'allégorisation philosophique des mythes est de plus en plus un phénomène de vieillissement, l'allégorisation chrétienne de l'Écriture apparaît liée, dans l'histoire, au sentiment triomphal de la nouveauté chrétienne »¹³. Selon J.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁹ P. GRELOT, *Le sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai-Paris, 1962, p. 299. Cité par: R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*, p. 43, note 1.

¹⁰ J. DANIELOU, "Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles", *Rech SR* 33 (1946) 416; H. DE LUBAC, "Typologie et allégorisme", *Rech SR* 34 (1947) 180.

¹¹ H. DE LUBAC, "A propos de l'allégorie chrétienne", *Rech SR* 47 (1959) 5.

¹² *Ibid.*, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 42.

Daniélou, la typologie permet de dépasser l'opposition trop simpliste entre sens littéral et sens allégorique¹⁴. Toutefois, A. Louth rappelle que: « ce que Daniélou appelle "typologie", [les Pères] l'appelle "allégorie"..., et nous tous sommes prêts à les comprendre si nous restreignons la référence du terme "allégorie" à quelque chose d'opposé à la typologie »¹⁵.

Cependant, il ne faudrait pas opposer de façon trop simpliste la typologie et l'allégorie, car la typologie fait bon usage de l'allégorie. Conformément à la notion paulinienne, reprise par saint Irénée de Lyon, de la récapitulation de l'humanité par le Christ¹⁶, toute l'histoire de l'Ancien Testament n'est pas qu'une figure, un anti-type de l'avènement du Christ, mais aussi un anti-type de nous, de notre histoire personnelle, puisque le Christ récapitule en lui toute l'histoire du salut. C'est ce qu'avait remarqué plus récemment F. Young au sujet de la typologie en lisant les œuvres poétiques (et liturgiques) de saint Ephrem le Syrien:

Ce que nous discernons et identifions comme "typologie" est plus souvent que jamais la narration metahistorique, "universelle" de la Chute et de la Rédemption "récapitulée" à plusieurs reprises dans l'histoire, ce qui fait que les récits sont configurés selon ce cadre interprétatif. [...] Tout au long de l'hymne, Adam est non seulement le type de David, et tous deux sont aussi les types de "nous", mais Adam est le type de Samson, qui lui aussi tombe, trompé par Satan, mais qui est aussi un type du Christ dont la mort "nous a rendu notre héritage". Jonas et Joseph sont aussi des exemples de modèles ayant été rejetés puis secourus. Le temps et la personne sont unis dans des exemples d'un unique récit humain atemporel¹⁷.

¹⁴ J. DANIELOU, "Compte rendu de Grant R.M. 'The Letter and the Spirit', Londres, 1957, et de Hanson R.P.C., 'Allegory and Event. A study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture', Londres, 1959", *Rech SR* 47 (1959) 589.

¹⁵ « What Daniélou calls 'typology' they [the Fathers] call 'allegory'..., and we are all set to misunderstand them if we restrict the reference of the term 'allegory' to something opposed to typology ». A. LOUTH, *Discerning the Mystery, An Essay on the Nature of Theology*, Oxford, 1983, p. 118. Cité par: F. YOUNG, "Typology", *Crossing the Boundaries. Essays in Biblical Interpretation in Honour of M. D. Goulder*. (Ed.: S. PORTER, P. JOYCE, D. ORTON). Leiden, 1994, p. 33.

¹⁶ *Anakephalaioûtai*. Cf. *Rm* 13, 9 et Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, I, 10, 1. A ce sujet, lire B. SESBOUÉ, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Paris, 2000 (= *Jésus et Jésus Christ* 80), pp. 125-163.

¹⁷ « What we discern and label 'typology' is more often than not the metahistorical, 'universal' narrative of Fall and Redemption 'recapitulated' time and again within history, so that narratives are configured according to this interpretative framework. [...] As the hymn goes on, not only is Adam a type of David, and both are types of 'us', but Adam is a type of Samson, too, who falls, outwitted by Satan, but who is also a type of Christ whose death 'returned us to our heritage.' Jonah and Joseph also exemplify the pattern of being cast out and rescued. Time and person are fused into exemplars of a single atemporal human narrative ». F. YOUNG, "Typology", *Crossing the Boundaries*, pp. 43-44.

Ainsi, la typologie utilise l'allégorie dans le cadre de la récapitulation, où l'allégorie ne se constitue pas à partir de simples correspondances ou similitudes, mais à partir d'une réelle imitation:

Ce n'est pas l'événement historique comme tel qui fait de la typologie ce qu'elle est; le plus souvent c'est le discernement de récapitulation, l'"impression" d'un récit ou d'un symbole sur un autre, l'un "accomplissant" l'autre et ainsi lui donnant un sens à travers ce que l'on pourrait appeler l'"interillumination". Ainsi, la "typologie" peut être employée utilement comme un terme heuristique pour distinguer les stratégies interprétatives ou compositionnelles qui soulignent les correspondances, non seulement au niveau verbal, mais aussi au niveau du signe mimétique¹⁸.

Contrairement à l'allégorie des mythes antiques où le récit sert de point de départ pour autre chose, la typologie, à travers la notion de récapitulation, réunit l'Ancien et le Nouveau Testament dans la condition humaine au moyen de la liturgie:

La typologie appartient au phénomène littéraire d'intertextualité, au genre de la liturgie et de l'histoire sacrée. Le texte sacré n'est pas simplement le prétexte pour quelque chose d'autre, comme dans l'allégorie: au contraire, l'histoire et le symbole portent un surplus de sens. L'accomplissement a à faire avec la plénitude du sens découvert par la relation avec le texte précédent du récit¹⁹.

Pour conclure cette première partie, nous pouvons dire que la typologie qui fut au cœur de l'exégèse patristique fut également au cœur des compositions hymnographiques dont les auteurs ont été ces mêmes Pères de l'Eglise ainsi que leurs disciples. C'est pourquoi, comme le fait remarquer Jean Daniélou, la liturgie a conservé en elle ce principe exégétique:

C'est, me semble-t-il, dans la liturgie que le meilleur de la typologie biblique, c'est-à-dire de l'analogie entre les diverses étapes de l'histoire du salut, s'est en quelque sorte concentré et conservé. Lorsque la tradition patristique, dont la typologie était le centre, se dégradera, d'abord, à partir

¹⁸ « It is not the historical event as such which makes typology what it is; more often it is the discernment of recapitulation, the 'impressing' of one narrative or symbol on another, the one 'fulfilling' another and so giving it meaning through what we might call 'interillumination.' Thus 'typology' may usefully be used as a heuristic term to distinguish interpretative or compositional strategies which highlight correspondences, not just at the verbal level, but at the level of mimetic sign ». F. YOUNG, "Typology", *Crossing the Boundaries*, p. 45.

¹⁹ « Typology belongs to the literary phenomenon of intertextuality, to the genre of liturgy and sacred story. The sacred text is not mere pretext for something else, as in allegory: rather story and symbol carry a surplus of significance. Fulfilment is to do with the plenitude of meaning uncovered by relationship with previous text of narrative ». F. YOUNG, "Typology", *Crossing the Boundaries*, p. 48.

du XIII^e siècle, sous l'influence scolastique, puis à partir du XVI^e siècle, sous celle de la critique historique, la liturgie conservera cependant une tradition souvent mal comprise. Et c'est à travers elle que cette richesse de la pensée patristique redébouche dans notre temps dans une théologie de l'histoire qui en retrouve les principes fondamentaux²⁰.

2. Saint André de Crète et le Grand Canon

Le Grand Canon de saint André de Crète qui fait l'objet de cette étude est un exemple d'interprétation typologique de l'Écriture par l'hymnographie liturgique. Mais avant d'en analyser les principes exégétiques, il est nécessaire de dire quelques mots sur l'auteur et sur le genre littéraire auquel appartient ce chef-d'œuvre de l'hymnographie byzantine.

Saint André de Crète, dit aussi le hiérosolymitain, fut un éminent théologien, prédicateur et hymnographe du VII^e-VIII^e siècles. On estime qu'il serait à l'origine de l'introduction dans la liturgie d'un nouveau genre hymnographique: le canon. Les spécialistes de l'hymnographie byzantine ont jusqu'à maintenant estimé que ce nouveau genre hymnographique a pris le relais du kondakion, mais de nos jours, on pense plutôt que le canon est un genre d'origine palestinienne ancien qui serait venu remplacer le kondakion, lui-même un genre hymnographique constantinopolitain. Il est d'ailleurs possible qu'André, lors de son passage à Constantinople, ait importé avec lui le canon palestinien.

Le canon est une pièce hymnographique qui accompagne les odes bibliques. Le Psautier palestinien contient en effet neuf cantiques bibliques, dont huit sont tirés de l'Ancien Testament et le neuvième du Nouveau Testament²¹. La pièce hymnographique considérée dans la présente étude porte le nom de "Grand Canon" puisqu'elle est une des rares compositions hymnographiques de ce type à posséder neuf odes accompagnant les neufs cantiques bibliques²².

²⁰ J. DANIELOU, "La typologie biblique traditionnelle dans la liturgie du Moyen-Age", *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. X. La Bibbia nell'alto medioevo*. Spoleto, 1963, p. 161.

²¹ Rappel de la liste des neuf cantiques bibliques: 1. Cantique de Moïse (*Ex* 15, 1-9); 2. Cantique de Moïse (*Dr* 32, 1-43); 3. Prière d'Anne, mère du prophète Samuel (*I R* 2, 1-10); 4. Prière d'Habacuc (*Ha* 3, 2-19); 5. Prière d'Isaac (*Is* 26, 9-20); 6. Prière de Jonas (*Jon* 2, 3-10); 7. Prière des trois adolescents (*Dn* 3, 26-56); 8. Hymne des trois adolescents (*Dn* 3, 57-88); 9. Magnificat (*Lc* 1, 46-55) et Cantique de Zacharie (*Lc* 1, 68-79).

²² En effet, le chant des cantiques bibliques était généralement réparti sur la semaine, et les canons étaient généralement constitués de trois ou quatre odes. La pratique généralisée, sans doute plus tardivement, est d'avoir des canons de huit odes, la deuxième ode n'étant

André de Crète naquit à Damas vers 660. Agé d'environ quinze ans, il fut conduit par ses parents au monastère du Saint-Sépulcre à Jérusalem, où il reçut la tonsure monastique. Après un séjour à Constantinople où il serait arrivé en 685 et où il fut ordonné diacre de la Grande Eglise, il fut choisi pour diriger la métropole de l'île de Crète au tournant des VII^e-VIII^e siècles. C'est pendant son épiscopat qu'il prononça les diverses homélies qui nous sont parvenues, mais c'est aussi à cette époque qu'il composa les divers canons qui lui sont attribués. Il fut un ardent défenseur de la vénération des saintes icônes dont il reste un discours lui étant attribué. Il serait mort le 4 juillet 740²³.

Le "Grand Canon" (ὁ μέγας κανών) de saint André de Crète est chanté en entier aux matines du jeudi de la cinquième semaine du Carême, et en quatre parties aux complies de la première semaine du Carême, du lundi au jeudi soir. Il est composé de 250 tropaires, chacun de ceux-ci correspondant pratiquement à chacun des versets des cantiques bibliques. Les hirmi de ce Grand Canon reprennent pratiquement textuellement des versets des odes bibliques. Trois métanies accompagnent chacun des tropaires en signe de repentir et de contrition, ce qui correspond à l'esprit du Grand Canon qui a reçu le qualificatif de "pénitentiel"²⁴.

Saint André de Crète doit beaucoup à saint Romain le Mélode dont il s'inspire et qu'il paraphrase parfois: par exemple, la quatrième ode du Grand Canon est une paraphrase du kondakion-proemium « Ô mon âme » (Ψυχή μου) de Romain le Mélode, chanté aujourd'hui après la sixième ode du Grand Canon.²⁵

chantée que pendant le Carême. Pour la structure du canon matinal, cf. N. EGENDER, *La prière des Heures*, Chevetogne, 1975, pp. 134-137, 179-182. Pour la traduction française des cantiques bibliques, cf. *Les Psaumes. Prières de l'Eglise. Le Psautier des Septante* (Trad. de l'archimandrite Placide DESEILLE), Paris, 1979, pp. 248-266. Pour les règles d'utilisation des cantiques pour le canon dans l'office actuel, cf. *Typikon*, Moscou, 1896, p. 33v., 410-411.

²³ Au sujet d'André de Crète, cf.: M.-F. AUZEPY, "La carrière d'André de Crète", *Byzantinische Zeitschrift* 88 (1995) 1-13; G. BARDY, "André de Crète", *DSp* I (1937), col. 554-555; C. EMEREAU, "Hymnographi Byzantini", *Echos d'Orient* XXI (1922) 267-271; M. JUGIE, "André de Crète", *Catholicisme: Hier, aujourd'hui, demain* 1 (1948), col. 525-526; I. KARABINOV, *Postnaia Triod'. Istoricheskij obzor*. Saint-Petersbourg, 1910, pp. 98-107; E. MARIN, "André de Crète", *Dictionnaire de théologie catholique* 1 (1909), col. 1182-1184; E. MERCENIER, "A propos d'André de Crète", *Tome commémoratif du Millénaire de la Bibliothèque d'Alexandrie*, Alexandrie, 1953, pp. 70-78; L. PETIT, "André de Crète", *DACL* I, 2 (1907), col. 2034-2041; H. RAHNER, "Andreas von Kreta", *Lexikon für Theologie und Kirche* 1 (1957), col. 516-517; S. VAILHE, "Saint André de Crète", *Echos d'Orient* V (1902) 378-387.

²⁴ E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1961, p. 204.

²⁵ I. KARABINOV, *Postnaia Triod'. Istoricheskij obzor*, p. 100; E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, pp. 204-205.

Comme l'a bien montré le liturgiste russe I. Karabinov, le Grand Canon fut composé par saint André de Crète non pas pour une solennité liturgique particulière, tel que le laisse entendre le synaxaire du patriarche Calliste Xanthopoulos pour le jeudi de la 5e semaine de Carême, mais plutôt comme une autobiographie spirituelle de repentir. En fait, on pense que saint André a composé ce canon après avoir été entraîné par l'empereur Philippikos dans l'hérésie monothélite. Ainsi, ce canon de repentir, rédigé à la fin de sa vie, reflète son expérience personnelle du péché et de la conversion.²⁶ Comme l'explique bien Karabinov:

Pour faciliter l'énumération de ses péchés, [saint André] utilise une méthode originale – il se tourne vers une revue de toute l'histoire biblique: les personnalités pécheresses et les actes négatifs lui servent de prétexte pour exprimer un reproche à son âme parce qu'elle les a imités; au contraire, il lui recommande d'imiter les justes et leurs bonnes actions²⁷.

Le survol de l'Ancien Testament se termine avec la huitième ode, dernière ode vétérotestamentaire, et l'énumération d'exemples tirés du Nouveau Testament va de pair avec la neuvième ode, la seule ode néotestamentaire.

Ainsi, c'est dans un esprit pénitent que l'auteur a recours aux grandes figures bibliques, y trouvant un reflet de sa propre image pécheresse, et cela explique l'adjectif "pénitentiel" utilisé pour qualifier ce Grand Canon. Comme l'a souligné E. Marin,

Pendant cette longue série de vers, l'âme coupable et pénitente adresse vers Dieu un appel anxieux à sa miséricorde; à grand renfort de textes et d'exemples tirés de l'Ancien et du Nouveau Testaments, c'est toujours la même pensée qui reparait, de l'immense fragilité humaine et de la miséricordieuse bonté de Dieu qui seul accorde le salut. On a reproché à André, dans ce grand canon pénitentiel, de la subtilité, des longueurs, des comparaisons forcées: on ne peut lui refuser d'avoir parfois atteint aux plus hauts sommets du lyrisme chrétien...²⁸.

Le Grand Canon a fait l'objet, aux XIIe-XIIIe siècles, d'un commentaire par le moine Acace le Sabaïte. Cependant, ce commentaire fait plutôt une exégèse historique des personnages bibliques qui y sont évoqués,

²⁶ HIÉROMOÏNE MACAIRE DE SIMONOS-PETRA (Gérard Bonnet), *La mystagogie du temps liturgique dans le Triodion*. Mémoire dactylographié, Sorbonne, E.P.H.E., Ve Section, Paris, 1977, pp. 482-483; V. ILJINE, "Le mystère de la pénitence et le Grand Carême de saint André de Crète", *Le Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale* 6 (1955) 8-16; J.M. FOUNTOULIS, *Λογική λατρείας*, Thessalonique, 1970, pp. 56-57.

²⁷ I. KARABINOV, *Postnaia Triod'. Istoricheskij obzor*, pp. 104-105.

²⁸ E. MARIN, "André de Crète", *Dictionnaire de théologie catholique* 1, col. 1183.

et souligne peu le rapport typologique²⁹. Or, l'auteur utilise l'histoire biblique non point simplement comme exemple analogique, mais parce qu'elle est l'histoire du salut, et en tant que telle, elle récapitule l'histoire de l'humanité tout entière. L'histoire du salut y est comprise comme une typologie de la condition humaine. Comme le dit bien O. Clément,

La Bible devient ainsi l'histoire de l'humanité, l'histoire de l'"Adam total", de l'"Homme unique" comme disent les Pères, et par conséquent *mon* histoire. Non pas au sens où je ferais de la Bible un jeu d'allégories piétistes pour exprimer mes états d'âme, mais au sens où je suis arraché à mon individualité complaisante ou terne pour me découvrir "consubstantiel" à la déchirante aventure de tous les hommes³⁰.

3. Une lecture typologique de l'histoire du salut

C'est donc dans la perspective d'une lecture typologique de l'histoire du salut qu'il faut lire le Grand Canon, ou plus exactement, c'est une lecture typologique que fait le Grand Canon de toute l'histoire biblique. L'intention de l'auteur de faire une exégèse spirituelle de l'Écriture en appliquant, à la suite de saint Paul (1 Co 9, 19-10), les figures bibliques à sa propre âme apparaît clairement dans deux tropaires du Grand Canon qui expriment son principe exégétique:

O mon âme, je t'ai montré toutes les figures de l'Ancien Testament: imite les actions des justes qui ont aimé Dieu et détourne-toi des péchés des mauvais (Ode 8, tropaire 12).

De la Nouvelle Écriture je t'apporte des exemples t'invitant, ô mon âme, à la componction: imite donc les justes, détourne-toi des pécheurs, et suscite la miséricorde du Christ par tes prières, tes jeûnes, la pureté et la piété (Ode 9, tropaire 4).

a) Exégèse spirituelle

Saint André de Crète fait donc une exégèse spirituelle de l'ensemble de l'Ancien et du Nouveau Testaments qui font ensemble un tout qu'est l'histoire du salut. Il fait ici des interprétations assez courantes pour les Pères de l'Église. Par exemple, les trois hommes qu'Abraham a reçus au chêne de Mambré sont interprétés comme trois anges, conformément à la tradition patristique qui a donné lieu à la représentation iconographique

²⁹ M. RICHARD, « Le commentaire du Grand Canon d'André de Crète par Acace le Sabait », *Επετηρίς εταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν* 34 (1965), p. 304-311.

³⁰ O. CLÉMENT, *Le chant des larmes. Essai sur le repentir*. Paris, 1982, p. 52.

appelée "l'hospitalité d'Abraham", et la promesse divine est entendue comme une réponse à l'hospitalité humaine:

Au chêne de Mambré, le Patriarche offrit l'hospitalité aux Anges et hérita à un âge avancé du fruit de la promesse (Ode 3, 2e partie, troaire 8 [cf. Gn 18, 1-15; 21, 1-3]).

Tout comme Origène, André de Crète voit dans le thème de l'échelle de Jacob les degrés de la vie spirituelle. L'échelle représente l'ascension de l'intellect vers Dieu:

L'échelle qu'autrefois contempla le grand parmi les patriarches, est une image, ô mon âme, de la montée active, de l'ascension noétique; si tu veux vivre par l'action, la connaissance et la contemplation, renouvelle-toi (Ode 4, troaire 6 [cf. Gn 28, 12]).

De même, l'auteur du Grand Canon fait une interprétation spirituelle du récit du double mariage du patriarche Jacob où il identifie Rachel, la femme stérile que Jacob aimait vraiment à la connaissance, et Léa, la femme qui lui avait été donné sans qu'il la veuille, à l'action:

Mes deux épouses, comprends l'action et la connaissance dans la contemplation: Léa, c'est l'action, car elle a beaucoup d'enfants; Rachel c'est la connaissance, car elle a beaucoup travaillé; car sans labeurs, ni les actes, ni la contemplation ne se corrigeront (Ode 4, troaire 8 [Gn 29, 15-30, 24]).

Le thème de l'ascension d'Elie dans un char de feu aux cieux est appliquée à l'ascension de l'âme vertueuse vers Dieu:

Elie, le conducteur de char, avec un char de vertu monta comme aux cieux, étant jadis porté plus haut que les choses terrestres: songe, ô mon âme, à cette ascension (Ode 8, troaire 2 [cf. 2 R 2, 1-15]).

De même, pour ce qui a trait au Nouveau Testament, saint André interprète spirituellement l'eau et le sang qui coulèrent du côté du Seigneur comme le pardon et la connaissance, qui sont aussi l'image des deux Testaments réunis ensemble dans le Christ:

L'Eglise a acquis, ô notre Sauveur, un Calice de Ton côté vivifiant duquel Tu nous fis couler les doubles flots du pardon et de la connaissance, à l'image des deux Testaments réunis, de l'Ancien et du Nouveau (Ode 4, troaire 22 [Jn 19, 34]).

b) *Typologie du Christ*

Cette unité des deux Testaments, si chère pour toute la tradition patristique, et sous-jacente à l'ensemble du Grand Canon d'André de Crète

permet de tracer des rapports typologiques entre des figures vétéro-testamentaires et le Christ. Ainsi, à la suite de saint Paul, l'auteur du Grand Canon voit dans la figure de Melchisédec un type du Christ:

Du Prêtre de Dieu et du roi sans généalogie, imite la ressemblance à la vie du Christ dans le monde parmi les hommes (Ode 3, 2e partie, tropaire 13 [cf. *Gn.* 14, 18-20; *Hb* 7, 1-19]).

De même, le séjour de Joseph dans la fosse est interprété comme une figure du séjour du Christ au tombeau:

Si dans la fosse est descendu Joseph jadis, Maître Seigneur, à l'image de ton ensevelissement et de Ta résurrection, t'apporterai-je un jour quelque chose de semblable? (Ode 5, tropaire 6 [cf. *Gn* 37, 12-36]).

Le bâton de Moïse est également interprété d'une manière typologique assez classique pour la tradition patristique comme une figure de la Croix du Christ:

O mon âme, représente-toi le bâton de Moïse frappant la mer et figeant l'abîme des flots, à l'image de la divine Croix par laquelle, toi aussi, tu peux faire de grandes choses (Ode 5, tropaire 11 [cf. *Ex* 14, 16]).

Quant à la figure néo-testamentaire du Bon Samaritain, elle est aussi interprétée typologiquement par André de Crète comme une figure du Christ:

Un prêtre m'aperçoit, mais il passe son chemin, un lévite voit mon affliction et méprise ma nudité, mais toi, ô Jésus ayant resplendi de Marie, Tu t'arrêtas: fais-moi miséricorde (Ode 1, tropaire 15 [cf. *Lc* 10, 29-37]).

c) *Une typologie de "notre" histoire*

Le Grand Canon ne fait pas qu'un lien typologique entre les grandes figures bibliques et le Christ. Son originalité est de voir dans les grandes figures bibliques une typologie de notre propre histoire, de notre propre condition humaine. Ce n'est pas que le Christ qui récapitule l'humanité. Quelque part, notre propre vie chrétienne récapitule l'histoire de l'humanité. Dans nos chutes et notre progrès spirituel sont en quelque sorte récapitulées les grandes étapes de l'histoire. Inversement, les grandes figures bibliques récapitulent aussi, ou contiennent en germe l'histoire de tout être humain. Ainsi, l'histoire d'Adam contient la nôtre, et en même temps, nous récapitulons la sienne.

Ainsi, comme le fait souvent la liturgie, un lien se crée avec des moments passés de l'histoire biblique et notre présent liturgique. Par exemple, Siloé, une interprétation spirituelle n'est plus la piscine où

l'aveugle-né recouvre la vue, mais représente nos larmes du repentir par lesquelles nos propres yeux spirituels recouvrent la vue:

Que mes larmes soient Siloé, Maître Seigneur, afin que je lave les yeux de mon cœur, et Te vois en esprit, Toi la Lumière Pré-éternelle (Ode 5, tropaire 21 [cf. *Jn* 9, 1-7]).

De même, ce n'est plus Pierre qui, par la peur du vent qui agitait les eaux, commence à couler, mais nous-mêmes qui coulons, étant assaillis par une tempête de tentations:

La tempête de maux m'a entouré, ô Seigneur Miséricordieux, mais comme à Pierre tends vers moi ta main (Ode 2, tropaire 4 [cf. *Mt* 14, 28-31]).

d) *L'imitation*

Cette typologie entre les grandes figures de l'histoire du salut et l'histoire de chacun d'entre nous est fondée sur une certaine ressemblance entre elles et nous. En effet, dans bien des cas, nous les avons imitées. Le péché de nos premiers parents, Adam et Eve, par exemple, devient notre péché à cause de notre volonté personnelle de nous y conformer. Comme l'explique O. Clément,

Le canon d'André de Crète reprend, avec toute la patristique grecque, le thème de l'"imitation" [...] Cette *mimésis* est une sorte d'identification, comme si le choix d'Adam, être à la fois personnel et collectif, était devenu coextensif à l'espèce humaine, à toute la durée de l'histoire³¹.

L'humanité ne fait qu'imiter la transgression d'Adam; notre âme devient une sorte "d'Eve psychique":

D'Adam le premier-créé, j'ai imité la transgression, je me suis reconnu privé de Dieu, et du Royaume toujours-étant, et des délices, à cause de mes péchés (Ode 1, tropaire 3 [cf. *Gn* 3]).

Au lieu de l'Eve sensible, je me présente comme une Eve psychique, et c'est une pensée passionnée qui apparaît en ma chair comme voluptueuse, savourant sans cesse l'amer breuvage (Ode 1, tropaire 5 [cf. *Gn* 3]).

A la suite de saint Paul qui faisait une interprétation spirituelle des deux femmes d'Abraham – Sarah et sa servante, Agar comme une figure des deux alliances (*Ga* 4, 24), saint André fait une autre lecture spirituelle de ce même passage où il identifie notre âme à Agar en tant qu'esclave du désir, et son fils, Ismaël, à une figure de présomption:

³¹ *Ibid.*, pp. 40-41.

Tu as imité Agar, l'Égyptienne de jadis, te faisant l'esclave de ton désir, et donnant naissance au nouvel Israël – la présomption (Ode 3, 2e partie, tropaire 11 [cf. Gn 16, 3-16; 21, 8-21]).

De même saint André identifie notre âme à la figure d'Esau qui a perdu son droit d'aînesse, qui est compris comme notre état antérieur au péché. De même que Jacob s'est fait passer à deux reprises pour son frère aîné Esau, de même notre âme a perdu son innocence par l'action et la connaissance:

Tu as imité, ô mon âme, le méprisable Esau: tu as remis au trompeur le droit d'aînesse de ta première beauté, et de la prière [bénédictio] paternelle tu es tombée, et à deux reprises tu as glissé, ô âme damnée, par l'action et la connaissance: c'est pourquoi repens-toi aujourd'hui (Ode 4, tropaire 11 [cf. Gn 25, 29-34; 27, 1-40]).

Conformément à la tradition patristique, l'auteur du Grand Canon fait une interprétation spirituelle des guerres vétérotestamentaires. La figure de Josué est également interprétée spirituellement comme une figure de notre âme qui est appelée à combattre non pas Amalec et les Gabaonites, mais les passions charnelles et les pensées flatteuses:

Lève-toi et combats les passions charnelles, comme Jésus [Josué] lutta contre Amalec et les Gabaonites, en vainquant toujours les pensées flatteuses (Ode 6, tropaire 11 [Ex 17, 8-16; Jos 9, 2-27]).

De même, un lien typologique est tracé entre notre âme et la figure de Salomon, où sa liaison avec les femmes débauchées est interprétée spirituellement comme notre soumission, en pensée, à des passions voluptueuses:

Entraîné par les plaisirs, souillé par ses passions, [Salomon] l'amant de la Sagesse devint l'amant des femmes débauchées, et devint étranger à Dieu: tu l'as imité en esprit, ô mon âme, par des souillures de passions voluptueuses (Ode 7, tropaire 11 [cf. I R 11, 1-8]).

e) *Dissemblance*

L'homme d'aujourd'hui ne fait pas qu'imiter les grands pécheurs. Également, il est incapable d'imiter leur repentir. Saint André de Crète évoque aussi cette dissemblance qui existe entre nous et les grands pécheurs convertis. Il donne comme exemple David dont il souligne le double péché ainsi que le double repentir dont nous sommes bien loin:

David a joint jadis l'iniquité à l'iniquité: au meurtre, il mêla l'adultère, mais il montra aussitôt un double repentir; mais toi-même, ô mon âme, tu

as fait des choses encore plus mauvaises, ne t'étant pas repentie à Dieu (Ode 7, tropaire 5 [cf. 2 Sam 12]).

La figure de la pécheresse repentie est un autre exemple de ce genre:

De la pécheresse, ô mon âme damnée, tu ne fus pas jalouse: prenant le vase de parfum, elle oignit de ses pleurs les pieds du Sauveur, et de ses cheveux elle effaça la cédula des antiques péchés qui la déchiraient (Ode 9, tropaire 18 [cf. Lc 7, 38]).

C'est en soulignant cette dissemblance typologique que l'auteur du Grand Canon tente d'éveiller, d'abord dans son âme, et par la suite, dans l'âme de tout croyant, un sentiment de contrition et de repentir qui est à la fois le thème du Grand Canon et le sens de l'histoire du salut.

4. Conclusion

Etant partis des trois sens de l'Ecriture, tels qu'exposés par Origène dans son *Traité des principes*, nous arrivons au terme de notre étude du Grand Canon pénitentiel d'André de Crète en tant qu'interprète de l'Ecriture et nous proposons une triple conclusion.

1. De la lecture plurielle que fait l'exégèse patristique de l'Ecriture sainte, André de Crète a privilégié le sens spirituel de l'Ecriture. Dans cette lecture typologique de l'Ecriture en tant qu'histoire du salut où l'Ancien et le Nouveau Testaments ne font qu'un, tout est récapitulé par le Christ et dans le Christ.

2. Toutefois, les liens typologiques ne se tissent pas uniquement entre les grandes figures vétérotestamentaires et le Christ dans une relation de type et d'antitype, mais aussi entre toutes les figures bibliques et l'homme d'aujourd'hui, participant à la célébration liturgique.

3. L'intention de l'hymnographe est donc de faire une exégèse spirituelle de l'Ecriture en appliquant, à la suite de saint Paul (1 Co 9, 19-10), les figures bibliques à l'âme du croyant. Ainsi, l'histoire biblique devient la propre histoire du croyant. L'histoire du salut devient l'histoire de son propre salut. Les réussites et les échecs des différents personnages bibliques deviennent des types de l'égarement et de la conversion du croyant. Par ce lien typologique, l'histoire biblique récapitule l'histoire de chaque être humain.

LECTURES ET CITATIONS DE L'ÉCRITURE DANS LA LITURGIE POUR LES MALADES DU NÉGUS ZAR'A YĀ'QOB

L'Église orthodoxe d'Éthiopie connaît, comme les autres Églises orientales, une liturgie d'onction des malades très développée, si développée que son emploi en devrait être nécessairement restreint¹, si elle n'était pas abandonnée. Elle prévoit en effet la présence de sept prêtres accomplissant tour à tour des onctions à l'aide d'une huile consacrée, qui sert aussi à alimenter de petites lampes allumées l'une après l'autre, accompagnées de nombreuses lectures et prières. Cette cérémonie est d'ailleurs si longue, qu'il est raisonnablement permis de se demander si elle convient à des malades gravement atteints. Dans sa forme actuelle, le *Maṣḥafa qandil*, ou *Livre de la lampe*, où se trouve cette liturgie, semble dater du règne du négus Galāwdēwos (1541-1559). C'est la traduction, à quelques modifications près, du rituel copte beaucoup plus ancien, ce qui ne doit pas surprendre puisqu'on sait que les métropolites éthiopiens étaient jusqu'à une époque très récente envoyés par Alexandrie.

Il existe toutefois une autre liturgie éthiopienne de l'onction des malades. C'est une composition originale, dont le négus Zar'a Yā'qob a lui-même revendiqué la paternité. La longue exhortation qui la termine, donne pour date de sa rédaction la fin de la septième année du règne de ce souverain, soit 1451. Marius Chaîne l'a éditée en 1914 à partir d'un manuscrit conservé dans le fonds d'Abbadie de la Bibliothèque nationale de France, le Ms d'Abbadie 69, folios 124-129, qui date du XV^e ou du XVI^e siècle². Je voudrais dans cet article montrer comment les lectures de la Bible que cette liturgie prévoit au cours de la cérémonie, autant que les citations ou références scripturaires que l'on retrouve dans ce rituel, renvoient au programme réformateur du souverain.

¹ Cf. Irénée-Henri DALMAIS, *Liturgies d'Orient*, Cerf, Paris, 1980, p. 121, selon lequel dans nombre d'Églises orientales « l'onction des malades donne lieu (...) à un office très solennel dont la longueur et la complexité restreignent trop fréquemment l'emploi ».

² Cf. Marius CHAÎNE, "Le rituel éthiopien. Rituel de l'extrême-onction", dans *Bessarione* 30 (1914) 213-231 (citée Chaîne). Dans ce manuscrit, les folios 125 et 126 sont intervertis.

1. Une liturgie d'un souverain réformateur

Né à la toute fin du XIV^e siècle, peut-être en 1399, quatrième fils de l'empereur Dāwit I^{er} († 1412/1413), Zar'a Yā'qob monte sur le trône de l'empire d'Aksum en 1434, après une période de grande instabilité politique qui a vu ses frères, mais aussi ses oncles et cousins, s'emparer tour à tour du pouvoir de façon plus ou moins éphémère³. Il choisit pour nom de règne Q^uāstantīnos, ce qui laisse augurer le programme politique qu'il s'assigne dès lors et le rapport qu'il entend entretenir avec l'Église⁴. Sur le plan politique, qui ne nous intéresse ici qu'en ce qu'il explique en partie l'action du souverain sur l'Église, notons simplement qu'au cours de son long règne de près de trente-cinq ans – puisqu'il meurt en 1468 – troublé par des complots de ses fils, qui ont voulu se placer en rivaux, et de ceux qui voyaient avec déplaisir diminuer leurs prérogatives par ses réformes administratives, Zar'a Yā'qob a dû faire face à une certaine agitation de populations récemment converties au christianisme dans des provinces conquises et lutter contre les visées expansionnistes de l'islam. L'appui d'une Église unie et soumise ne pouvait dès lors qu'être un instrument de règne, comme ce fut le cas pour son illustre modèle l'empereur Constantin.

Encore fallait-il précisément que l'Église fût unie et soumise! Zar'a Yā'qob décida pour elle de la fédérer au trône à l'aide d'une orthodoxie telle que lui la comprenait, c'est-à-dire qui n'était pas forcément celle imposée par Alexandrie, dont canoniquement dépendait alors l'Église d'Éthiopie, et se passant d'ailleurs volontiers pendant plusieurs années du métropolitain désigné par le siège de saint Marc⁵. Il lui était en outre nécessaire de régler les conflits doctrinaux, voire les schismes, propres au monde éthiopien, au nombre de trois principaux⁶.

³ Six souverains règnent entre Dāwit I^{er} et Zar'a Yā'qob, soit de 1411 à 1433, dont seul le deuxième, Yeshaq, mérite quelque attention.

⁴ Sur Zar'a Yā'qob, cf. Kurt WENDT, "Zara Yacob Constantinus von Aethiopien", dans *Le Muséon* 46 (1933) 277-297, et aussi cette appréciation d'Edward ULLENDORFF, *The Ethiopians. An Introduction to Country and People*, Oxford University Press, Londres, 1960, p. 69: « [Zar'a Yā'qob] was unquestionably the greatest ruler Ethiopia had seen since Ezana, during the heyday of Aksumite power, and none of his successors on the throne – excepted only the emperors Menelik II and Haile Sellasie – can be compared to him ».

⁵ Cf. Ed. ULLENDORFF, *op. cit.*, p. 70: « By associating the Church more closely with the throne, Zar'a Yā'qob greatly enhanced the mystery and ritual with which the monarchy was imbued and which have become a mark and symbol of Ethiopian sacral kingship ». La synthèse de la politique ecclésiastique de Zar'a Yā'qob a été faite par Pierluigi PIOVANELLI, "Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Yā'qob (1434-1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien", dans Alain LE BOULLUEC éd., *La controverses religieuse et ses formes*, Cerf, Paris, 1995, pp. 189-228.

⁶ Sur les hérésies éthiopiennes des XIV^e-XV^e s., cf. Ignazio GUIDI, "Etiopia", dans *Enciclopedia italiana*, vol. 14, Istituto della Enciclopedia italiana, Rome, 1951, pp. 459-485, en particulier la p. 482.

Il y avait le cas des eusthatéens⁷. Disciples d'un pieux moine tigréen, Ēwosātēwos (1273-1352), qui prônait l'observance du samedi autant que celle du dimanche et en général était attentif aux enseignements de l'Ancien Testament, dont selon *Matthieu* 5, 18 pas un iota ni un trait de lettre ne saurait passer⁸, les eusthatéens, persécutés et contraints de se réfugier dans les lieux les plus inaccessibles, se constituent en Église parallèle comptant plusieurs grands monastères, tant d'hommes que de femmes. Leur situation s'améliore d'un coup lorsque Dāwit I^{er} leur permet de réoccuper leurs villages et leurs églises et de continuer à observer le sabbat, et même comble de dons leurs fondations, comme le couvent de Dabra Bizēn en Érythrée. Zar'a Yā'qob sera aussi favorable que son père à leur égard, les réintégrant définitivement dans la communauté orthodoxe à la suite du concile de Dabra Meṭmāq en 1449⁹. Parmi les décisions prises lors de ce concile, l'empereur est particulièrement sensible à l'obligation faite aux clercs comme aux moines d'avoir de meilleures connaissances et compétences théologiques en vue de leurs tâches éducatives et missionnaires¹⁰, à l'observance des commandements de Dieu en particulier pour tout ce qui regarde la célébration des fêtes, dont les deux sabbats, celui des Juifs (*sanbata 'āyhud*) et celui des chrétiens (*sanbata krestiyān*), double pratique qui ne saurait toutefois être imposée à l'ensemble des chrétiens, à la volonté d'une éradication drastique des coutumes et des usages païens, l'évocation des esprits et les pratiques magiques devenant punissables de mort, à l'exigence enfin faite à tout chrétien d'avoir un confesseur qui veille sur sa vie spirituelle et dont la permission est nécessaire pour participer au sacrement de la cène.

⁷ Cf. Jean DORESSE, *L'empire du Prêtre-Jean*, vol. II *L'Éthiopie médiévale*, Plon, Paris, 1957, pp. 152-153; P. PIOVANELLI, *op. cit.* pp. 213-217; Paul B. HENZE, *Layers of Time. A History of Ethiopia*, Hurst & Co, Londres, 2000, p. 62 n. 49.

⁸ Cf. l'étude fondamentale sur la question du sabbat en Éthiopie d'Ernst HAMMERSCHMIDT, *Stellung und Bedeutung des Sabbats in Aethiopien*, Stuttgart, Kohlhammer, 1963 (= *Studia Delitzschiana* 7), p. 23: dans deux ouvrages, le *Mashafa berhān* et le *Mashafa milad*, Zar'a Yā'qob explique que l'iota est la première lettre du nom de Jésus mais aussi a pour valeur numérique 10, renvoyant ainsi au Décalogue en relation avec Jésus-Christ! Cf. aussi Robert BEYLOT, "La controverse sur le sabbat dans l'Église éthiopienne", dans A. LE BOULLUEC, *op. cit.*, pp. 165-187.

⁹ Plutôt que 1450, cf. P. PIOVANELLI, *op. cit.*, p. 217, n. 102.

¹⁰ Zar'a Yā'qob envisageait d'ailleurs l'instruction religieuse comme une partie intégrante du culte, cf. son *Mashafa berhān*, CSCO 51, p. 30 ss. Pour Edward ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible*, Oxford University Press, Londres, 1968, p. 97, il s'inspire en cela du culte du Second Temple avec Esdras et de la Synagogue primitive, où l'exégèse de l'Écriture et les débats autour d'elle tiennent une place capitale.

La deuxième faction à laquelle Zar'a Yā'qob dut faire face était celle des stéphanites¹¹, organisés en un groupe distinct par le moine 'Estifānos († ca. 1450). Comme les eusthatéens, les stéphanites prônaient l'observance des deux sabbats et insistaient avec vigueur sur la seule adoration du Dieu unique et trine, dont les trois personnes sont égales en divinité¹², à telle enseigne, qu'ils refusaient catégoriquement tout geste, toute attitude qui auraient pu laisser penser qu'ils rendaient un culte à qui pourtant n'était pas Dieu. Ils récusait ainsi de devoir s'incliner devant l'image de la croix ou de la Vierge Marie et de se prosterner devant l'empereur selon les usages de la cour. Ils ont pour cela été accusés de vouloir séparer l'Église et l'État, d'être des adversaires de la Vierge et des contempteurs de la croix. Dans le *Maṣḥafa berhān*, ou *Livre de la lumière*, Zar'a Yā'qob leur a en outre reproché une mauvaise interprétation de Matthieu 18, 21-22. S'autorisant de celle-ci, les stéphanites auraient soutenu que la pénitence ne s'appliquerait qu'aux torts faits à autrui et non point à la faute commise à l'égard de Dieu, ce qui les aurait du même coup conduits à négliger la règle de se confesser à un prêtre; cette accusation toutefois est contredite par des textes issus des milieux stéphanites. Pour toutes ces raisons cependant, ils ont été durement persécutés. Je pense, d'après le récent examen auquel Stanislaw Kur s'est livré à leur sujet¹³, que l'ensemble des griefs formulés à leur encontre est un mauvais procès qui leur a été fait, alors qu'ils n'étaient qu'attentifs à n'être point blasphématoires.

Un troisième groupe peut être mentionné, celui des mikaélites¹⁴, ainsi désigné d'après le nom de leur fondateur, Za-Mikā'el. Historiquement, ils avaient peut-être la même origine que les stéphanites. Zar'a Yā'qob va lui-même réfuter leur doctrine dans un homélaire, le *Maṣḥafa milād*, ou *Livre de la nativité*¹⁵. L'un des articles essentiels de leur théologie était que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont un seul *malke'* – terme qui signifie à la fois aspect, image ou ressemblance – qui leur est propre, et qui d'ailleurs est inconnu des hommes; notons que cette propriété exclut

¹¹ Cf. Kirsten STOFFREGEN-PEDERSEN, *Les Éthiopiens*, (Fils d'Abraham), Brepols, Turnhout, 1990, pp. 48-49; P. PIOVANELLI, *op. cit.*, pp. 207-213.

¹² Cf. Robert BEYLOT, "Actes des pères et frères de Debra Garzen: introduction et instructions spirituelles et théologiques d'Estifanos", dans *Annales d'Éthiopie* 15 (1991) 5-43. C'est à tort que Zar'a Yā'qob leur reproche, dans le *Maṣḥafa Šellāsē* ou *Livre de la Trinité*, de confesser le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme trois divinités.

¹³ Cf. Stanislaw KUR, "Les stéphanites à la lumière des *Actes d'Isaïe* de Gunda-Gundē", dans Claude Lepage éd., *Études éthiopiennes, Actes de la X^e conférence internationale des études éthiopiennes, Paris 24-28 août 1988*, Société française pour les études éthiopiennes, Paris, 1994, pp. 359-361.

¹⁴ Cf. J. DORESSE, *op. cit.*, pp. 153-155; P. PIOVANELLI, *op. cit.*, pp. 197-204.

¹⁵ Édition et traduction par Karl WENDT, dans CSCO 221-222 et 235-236.

tout partage de l'image et de la ressemblance de Dieu avec les êtres humains. Une telle doctrine a conduit le souverain à accuser les mikaélites d'antitrinitarisme judaïsant, au motif qu'ils auraient enseigné qu'il n'y a qu'une seule personne divine. Sur ce fondement en tout cas, les mikaélites professaient que Dieu est inconnaissable à l'intellect humain et qu'on ne saurait ni le concevoir, ni simplement se le représenter correctement de manière rationnelle, se réclamant par exemple pour cela de *Jean* 1, 18. Aussi refusaient-ils de faire figurer le Christ sur les images de la croix, qu'ils laissaient vide, et se livraient-ils à une exégèse purement spiritualiste et métaphorique de la Bible, rejetant tout littéralisme, ce qui, il faut le dire en passant, les distingue des ariens dont on a parfois dit qu'ils reprenaient la doctrine.

C'est dans ce contexte théologique, et je devrais dire aussi hérésiologique, que Zar'a Yā'qob rédige ou dicte la liturgie qui nous retient. Ce rituel porte le curieux titre de *Maṣḥafa bāḥrey*, ce que l'on doit traduire *Livre de la substance*, ou *de la nature* dirions-nous peut-être plus facilement aujourd'hui en français, si nous entendons sous ce vocable la constitution des êtres¹⁶. Le rituel lui-même donne en ces termes l'explication du titre: « Prière avec l[']onction d'] huile, par laquelle le péché est pardonné. Nous l'appelons *Livre de la substance*, parce que c'est une parole de la divinité »¹⁷. Ce qui revient à dire, que le rite mis en œuvre dans cette liturgie repose sur un principe qui est propre à Dieu, puisqu'en fin de compte c'est lui qui intervient et agit lorsque le pécheur se repent. L'attestation du pardon, l'espérance du salut, la confiance en Dieu rédempteur, tout cela a pour fondement l'être de Dieu, plus que la bonne volonté du pécheur qui confesse sa faute et en demande pardon.

2. Les textes bibliques lus ou cités

Le *Maṣḥafa bāḥrey* commence par une courte instruction, prévenant de ce dont il va être question, à savoir une liturgie prescrite par les apôtres aux chrétiens, en vue de la guérison du corps et de l'âme et de la rémission des péchés qui auront été confessés à un prêtre. Celui-ci procèdera au rite prescrit au bénéfice d'hommes ou de femmes, malades ou mourants, ayant fait appel à lui, par la prière et l'onction d'huile après, c'est la condition première et nécessaire, que le pénitent aura avoué ses fautes. Cette instruction s'ouvre par une invocation du Dieu trine: « Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, Dieu unique » et

¹⁶ Cf. August DILLMANN, *Lexicon linguae aethiopicae*, Weigel, Leipzig, 1865, col. 494: « non tantum pro *hypostasi* vel *persona*, sed etiam pro *natura* ».

¹⁷ Chaîne, p. 217, l. 23-25.

s'achève par une confession de foi en ce Dieu spécifié une fois encore être trine (*sellus*) dans son unité, qui est le symbole de « la foi des 318 Pères orthodoxes pour tous les chrétiens »¹⁸, à savoir ceux qui croient que le Père, le Fils et le Saint-Esprit est un Dieu unique. Dans le déroulement de la liturgie, les prières, comme les citations de l'Écriture d'ailleurs, se référeront soit au Père, le tout-puissant qui agit, soit au Fils par lequel précisément il accomplit son œuvre. Le Saint-Esprit, qu'on serait peut-être en droit de considérer comme le parent pauvre, n'est cependant pas oublié, et il est même signalé avec toute la clarté voulue, au moment de citer les versets instituant l'onction d'huile en *Jacques* 5, 14-15, que c'est en vérité lui qui parle: « Écoutez vous tous prêtres de l'évangile, peuple des chrétiens, ce que dit le Saint-Esprit par la bouche de Jacques l'apôtre »¹⁹.

À la suite de l'instruction préliminaire vont venir les préparatifs de l'onction, puis celle-ci proprement dite. Auparavant, la lecture de six péricopes bibliques, relativement courtes, est indiquée: *Genèse* 1, 1-2; *Matthieu* 6, 7-14; *Marc* 6, 12-13; *Luc* 1, 46-56; *Jean* 1, 1-5 et pour terminer *Jacques* 5, 10-20. Il me semble légitime de poser la question de ce choix de textes bibliques, partant du principe qu'il n'est pas le fruit du hasard mais qu'il a une signification théologique, voire morale, de même que celle de leur agencement. Observons-les donc un à un. Les deux versets de la *Genèse* préviennent que la création est œuvre de Dieu, ce monde dans lequel nous vivons, mais aussi souffrons et mourons. Ce monde cependant n'est pas livré à lui-même, n'est pas qu'un amas de matière, car l'Esprit de Dieu est présent, qui se meut et ordonne le chaos, qui redresse ce qui va de guingois et mérite d'être rectifié et corrigé. Si le Saint-Esprit agit, le Père toutefois veille. C'est le sens de la seconde lecture, qui est l'institution du Notre Père lors du Sermon sur la montagne. La deuxième lecture souligne la providence de Dieu, qui n'abandonne pas sa création une fois celle-ci achevée. Toujours il est prêt à donner le pain à celui qui a faim, mais aussi à délivrer du mal. C'est ce que confirme la troisième lecture, deux versets de l'Évangile selon Marc, qui rappelle que la prédication apostolique est celle de la repentance, afin que l'homme puisse se tenir devant Dieu, libéré des chaînes et des charges qui pèsent sur lui, délivré de la puissance des forces obscures et recouvert

¹⁸ Cf. Chaîne, p. 213. Si le manuscrit édité par M. Chaîne précise qu'il s'agit de la foi des 318 Pères, c'est-à-dire le credo de Nicée, il n'en donne pas le texte *in extenso*, puisque après le début du second article il se borne à dire qu'il doit être récité jusqu'à sa fin. On peut raisonnablement penser qu'il s'agit en fait du credo de Constantinople I, en raison de la place qui dans cette liturgie est faite aux trois personnes de la Trinité, donc aussi au Saint-Esprit.

¹⁹ Chaîne, p. 219, l. 2-4.

de l'huile qui donne la force, laquelle permet d'échapper à l'ennemi, et qui est gage d'illumination. Or, cet homme-là, espérant la délivrance en esquivant la puissance de la mort, avec Marie peut entonner son chant de louange, le Magnificat, qui est la quatrième lecture; elle lui rappelle que Dieu s'est souvenu de sa miséricorde. Après la liesse néanmoins, voici venir l'avertissement et c'est la cinquième lecture, le début du prologue johannique, qui avertit qu'avec le Verbe, la lumière est venue dans les ténèbres, mais qu'elle n'a pas été saisie. Aussi une série d'instructions, avec la fin de l'épître de Jacques qui est la dernière lecture, appelle-t-elle le malade à la patience, à la prière, à regretter son péché en l'assurant que l'huile dont il va être oint est pour lui espérance de pardon et promesse de vie.

À côté de ces lectures, je relève dans les prières qui sont dites au cours de cette liturgie, plusieurs citations de l'Écriture ou références tacites à elle. Hormis une reprise de *Jacques* 5, 14-16, qui explicite le rite, je compte treize citations ou rappels de l'Écriture, dont huit se rapportent à Dieu et cinq à l'homme et en l'occurrence au malade.

Puisque – et c'est, on l'a dit, le nom donné à cette liturgie – le principe sur lequel tout repose est l'être de Dieu, il paraît normal que soit d'emblée affirmé qui est ce Dieu. Ce qui est fait avec *Ézéchiël* 33, 11: Dieu est le Dieu de la vie. Mais le prophète continue et dit que, puisqu'il est vie, il ne veut pas la mort du méchant, liant de cette façon son être à son agir. L'affirmation du prophète est immédiatement complétée par cette parole de Jésus, en *Marc* 2, 17, qui affirme qu'il est venu chercher non point des justes, mais des pécheurs. Ce Dieu vivant qui ne rejette pas l'homme pécheur et souffrant, est en effet pour celui-ci un Dieu protecteur et libérateur, comme le rappelle le *Psaume* 17, 3 et son action rédemptrice à pour conséquence, selon le *Psaume* 3, 4, que la tête de celui qui est accablé, la tête c'est-à-dire de cet homme pécheur, dorénavant est relevée. S'insère ici une action de grâce qui reprend les termes de *Luc* 2, 14, c'est le chant des anges dans la nuit de Bethléem, glorifiant Dieu dans les cieux et le louant pour la paix qu'il accorde sur la terre aux hommes selon sa bienveillance. C'est que ce Dieu de la vie est le Dieu de la miséricorde, comme le dit le *Psaume* 107, 43 qui est alors cité. Toutefois si puissant soit-il, qu'il puisse dominer les forces de mal et de mort, il m'apparaît dans cette liturgie que Dieu reste étonnamment proche du malade, qui l'invoque avec l'apôtre Thomas en s'exclamant « Mon Seigneur et mon Dieu » (*Jean* 20, 28). On comprend du même coup, que le Dieu qui est invoqué n'est pas seulement le Père tout-puissant, mais aussi le Christ, certes ressuscité, mais néanmoins incarné, qui a pu demander, serait-ce à celui qui doute et qui manque de foi, de toucher

ses plaies aux mains et au côté. La toute fin du texte, qui n'appartient plus vraiment à la liturgie proprement dite, mais qui est plutôt une exhortation à ne pas désespérer en cas de maladie et à pratiquer la pénitence, rappelle avec *Apocalypse* 3, 3 que le Seigneur viendra comme un voleur, comprenons à une heure inconnue, et qu'il faut donc veiller et être prêt.

Pour ce qui est de l'homme, la liturgie pour les malades du négus Zar'a Yā'qob le présente avec *Matthieu* 9, 12 comme étant ce malade qui a besoin du médecin, lequel n'est pas appelé au chevet des bien-portants. Elle ne s'en tient cependant pas à son égard, à ce qui pourrait n'être qu'un simple constat de faiblesse, que cette faiblesse soit maladie ou péché ou l'un et l'autre. Elle évoque aussi ce que Dieu attend de lui. Ainsi, elle énonce avec *Jacques* 2, 18 la loi royale, qui lui enjoint d'aimer son prochain comme lui-même, et elle l'avertit avec le *Psaume* 107, 43 d'être attentif à la miséricorde de Dieu. Or, c'est cet homme-là qui pourra reconnaître d'une part qu'avant d'être humilié, accablé par le mal c'est-à-dire, il s'égarait, mais d'autre part qu'il prête attention désormais à la parole de Dieu, comme le dit le *Psaume* 119, 67. L'exhortation finale, avant de lui demander de veiller, l'engage à ne pas répéter l'erreur du roi Amon de Juda, telle que rapportée en 2 *Chroniques* 33, 20-25, qui comme son père Manassé a célébré un culte idolâtre, mais qui, au contraire de lui, ne s'est pas humilié devant l'Éternel et ne s'est pas repenti de ses fautes.

3. Statut et fonction des références scripturaires

On vient de le voir, il y a deux types de citations ou références scripturaires. Les unes légitiment et justifient la cérémonie de l'onction des malades et des mourants; ce sont les six lectures. Les autres développent ou interprètent le rite; ce sont les treize citations ou allusions. Le statut des unes et des autres n'est pas le même, mais les unes comme les autres jouent à leur façon un rôle de premier plan dans cette liturgie. Pour quelle raison, voilà la question qu'il faut ici poser, le négus Zar'a Yā'qob a-t-il voulu que l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament on l'aura remarqué, en fût ainsi la charpente et de la manière qui vient d'être observée ? J'écris bien: la charpente. Car d'autres éléments, extérieurs à la Bible, s'y ajoutent. Zar'a Yā'qob d'ailleurs ne le nie pas, qui signale chemin faisant, je le cite: « Voici que pour vous a été rédigé le *Livre de la substance* à partir de la Loi et de l'Évangile, à partir du *Kidān*²⁰

²⁰ Le *Kidān* est la version éthiopienne du *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, texte d'origine grecque mais conservé seulement en copte, en arabe et en éthiopien, réarrangement

et du *Sinodos*²¹ et à partir de l'apôtre Jacques »²². On se réjouira certes de ce que la Bible, Ancien et Nouveau Testament, figure en première place, avant tout ce qui relève de la tradition, mais aussi en dernière place, avec le rappel du texte de l'épître de Jacques, comme pour marquer que tout est au fond contenu dans les Saintes Écritures. D'autres préoccupations du souverain sont néanmoins perceptibles dans sa liturgie de l'onction des malades.

Le renvoi à l'Ancien Testament, si souvent cité, n'est pas innocent. On se souvient de ce qu'en 1270 a été renversée la dynastie des Zagwés, remplacée par des souverains qui se réclament d'une ascendance salomonienne et tâchent de légitimer leurs prétentions par le recours aux promesses jadis faites à la tribu de Juda et par leur signalée parenté avec Jésus-Christ; le *Kebra Nagast*, ou *Gloire des rois*, livre des origines mythiques de la dynastie régnante et partant de l'empire, est rédigé à partir du début du XIV^e siècle²³. Que Dāwit I^{er} puis Zar'a Yā'qob aient décidé de ne plus poursuivre de la vindicte impériale les tenants des deux sabbats, peut, me semble-t-il, se comprendre dans cette perspective d'un réveil du recours à l'Ancien Testament, qui s'inscrit dans les aspirations de la mythologie impériale²⁴. Quoi de plus naturel alors qu'en composant sa liturgie, Zar'a Yā'qob ait réservé une belle place à celui-ci, imposant sa lecture, en particulier celle de la Loi et des prophètes, au cours du culte²⁵? D'autant plus que c'était aussi donner des gages aux eusthatéens et montrer qu'ont été entendues leurs revendications sur le rôle et la dignité de l'Ancien Testament et de l'héritage du judaïsme dans l'Église chrétienne. À vrai dire toute cette liturgie me paraît être comme une illustration de certaines décisions du synode de Dabra Meṣmāq. La place que celui-ci a accordé à la confession se retrouve dans ce rituel qui, selon l'injonction synodale, valorise le fait de confesser ses péchés à un prêtre, qui pourra dire la parole de pardon attendue. C'est en outre couper court aux pratiques et manœuvres magiques teintées de paganisme, toujours si populaires en Éthiopie, que d'affirmer que la guérison tant du corps que de l'âme ne se trouve qu'en Jésus-Christ. Lire ou citer des textes bibliques

et amplification de la *Tradition apostolique* placée sous le nom d'Hippolyte réalisés dans les milieux monophysites de Syrie.

²¹ Le *Sinodos* ou *Sēnodos* est une collection de textes divers attribués à Jésus, aux apôtres et à Clément, et de canons des anciens conciles traduits en éthiopien.

²² Chaîne, p. 218, l. 27-219, l. 1.

²³ Cf. Jacques-Noël PÉRÈS, "Jérusalem et Axoum. Mythe fondateur et traditions religieuses et politiques en Éthiopie", dans *Graphè* 11 (2002) 45-59.

²⁴ Cf. Ed. ULLENDORFF, *Ethiopia and the Bible*, p. 28: « In fact, his "reforms" represent an amalgam of deeply rooted and ancient Judaic practices with a renewed emphasis on the lore and customs of the Old Testament ».

²⁵ Les systèmes de cantilation et de récitation renforcent au demeurant la comparaison possible avec le culte synagogal, cf. Ed. ULLENDORFF, *op. cit.*, p. 98.

qui affirment que c'est Dieu qui est la vie, un Dieu miséricordieux et compatissant, s'explique dans cette perspective.

Quoique dans l'esprit du souverain l'obligation de se confesser à un prêtre puisse être également, à l'endroit des stéphanites auxquels il a reproché d'écarter ce prêtre dans la confession, une manière de rappeler comment il envisage l'acte de pénitence, Zar'a Yā'qob affirme surtout face à eux, que l'Église d'Éthiopie rend bien un culte au Dieu unique en trois personnes. La lecture du prologue johannique par exemple, comme d'ailleurs la récitation du credo, me paraît aller dans ce sens. Cela toutefois n'empêche pas cette Église d'entonner le Magnificat avec Marie, ni de reconnaître dans le Christ de la croix, qui peut montrer ses plaies, le rédempteur naguère crucifié et mis à mort mais vivant désormais, qui continue néanmoins de porter la souffrance des hommes, de la partager et par là de les en soulager.

Aux mikaélites enfin, qui ne voulaient connaître qu'un Dieu abstrait, Zar'a Yā'qob rappelle que Jésus nous a appris à faire l'expérience bien concrète de Dieu. La lecture de l'institution du Notre Père, pour ne parler que d'elle, va dans ce sens. Oui, nous savons qui est Dieu et quelle est son œuvre, et cela le négus le laisse entendre dès le titre donné à cette liturgie, le *Livre de la substance*, qui renvoie à l'être de Dieu comme on l'a dit. Nous savons qu'il est le médecin et que sa toute-puissance inattement peut-être a une limite; cette limite c'est l'affection qu'il témoigne à l'égard de sa création envers laquelle il exerce sa providence, qui l'empêche de châtier le pécheur et qui le conduit à lui pardonner et à le relever. Peut-être d'ailleurs est-ce dans cette faiblesse relative, cette proximité avec l'homme pécheur où il se complaît, que Dieu montre qu'il est fort, puisque alors celui qui était perdu reconquiert l'énergie de la vie qui lui faisait défaut.

On pourrait reprendre dans le détail les citations scripturaires de la liturgie de l'onction des malades du *Livre de la substance*, on verrait comment elles s'incluent dans le programme réformateur de l'Église mais aussi de l'État du négus Zar'a Yā'qob. Défenseur et même promoteur de l'orthodoxie, tel veut-il se présenter²⁶. La récitation de la foi des trois cent dix-huit Pères de Nicée dès les premiers moments du rite, laissent d'ailleurs clairement entendre qui le souverain veut être: le nouveau Constantin, comme il le proclame en choisissant son nom de règne. Sans se rendre compte au demeurant, que Constantin n'était certainement pas très catholique!

Jacques-Noël PÉRÈS

²⁶ On peut poser la question des intentions de Zar'a Yā'qob dans ses relations avec le pape Eugène IV, comme dans l'envoi par lui en 1439 d'une délégation de l'Église d'Éthiopie au concile de Florence.

LES PSAUMES ET LEUR INTERPRÉTATION DANS LE RITUEL ORTHODOXE DE LA CONSÉCRATION DE L'ÉGLISE

Même si « les cieux et les cieux des cieux » ne peuvent Le circonscrire dans Son infinité (cf. *1 R* 8, 27), Dieu ordonne qu'on Lui dresse un temple matériel qu'Il assume en tant que topos de Sa présence et « maison de prière pour tous les peuples » (*Es* 55, 7), tout aussi comme Il accepte d'« habiter » de façon mystique dans l'intimité du « temple » de l'être humain, dont Saint Apôtre Paul parle souvent. Cela signifie que Son Royaume aussi, d'au-dessus du monde, peut être « localisé » à l'intérieur de l'espace liturgique tout comme il peut naître dans l'intimité de chaque âme pure (cf. *Lc* 17, 21).

Tout comme le Christ-Seigneur qui se révèle dans l'histoire du monde en tant que « tête de l'Église, qui est son Corps – la plénitude de Celui qui accomplit tout en tout » (*Ep* 1, 22-23) – mais aussi comme « cœur bienheureux » (Nicolas Cabasilas)¹ qui soutient et anime la vie de chaque communauté eucharistique, le divin Autel s'impose en tant que « tête » et « cœur » de l'espace liturgique. L'église, à son tour, a la vocation de se révéler en tant que « corps » du divin Autel, étant « scellée » de façon sacramentelle à travers l'onction par le Saint Chrême et transfigurée pour devenir « le centre liturgique de la création », selon le père Dumitru Staniloaë, c'est-à-dire lieu de la présence et de l'action du Christ².

Par le rituel de la consécration, l'église de toute communauté eucharistique devient un topos sacré, autrement dit, la *demeure de Dieu parmi les hommes*. Et si Dieu accepte d'avoir une « maison » parmi les hommes, cela veut dire que le lieu de Son logement devient, pour chaque être, sa matrice mystérieuse dans ce monde. Le *Psaume* 86, souvent commenté par les Pères de l'Église, affirme clairement cette idée:

Ses fondations reposent sur les saintes montagnes; le Seigneur aime les portes de Sion [...]. On a dit de toi des choses glorieuses, cité de Dieu. [...] On dira: « Sion est ma mère », et un homme est né en elle (v. 1-4).

Cela veut dire que, dans son rôle de « cité » de la demeure de Dieu, le lieu de culte a pour la communauté eucharistique qu'il aide à se coaguler,

¹ *La vie en Christ* IV, 36; SC 355, Paris, 1989, pp. 296-297.

² *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă* [Spiritualité et communion dans la Liturgie orthodoxe], Craiova, 1986, pp. 27-28.

une fonction maternelle, à laquelle les Pères de l'Église font souvent référence³. C'est la raison pour laquelle Nicolas Cabasilas, le plus prestigieux représentant de la mystique sacramentelle et liturgique byzantine, affirme qu'

il était juste que, dans la maison où nous invoquons Dieu et où se trouve un atelier de prière, fût répandu le très Saint Chrême: afin qu'elle tourne vers elle le Dieu qui y est invoqué et que, selon la prière de Salomon, « ses yeux nuit et jour soient ouverts sur cette maison » [JR 8, 29]⁴.

A la fin de chaque Liturgie, la communauté eucharistique sort de son église pour prolonger vers le monde l'office sacramentel et pour accorder la vie du monde aux exigences de l'Évangile du Christ. C'est ce service hors église, défini dans le langage de la théologie missionnaire par le syntagme "la liturgie d'après la Liturgie" que Saint Jean Chrysostome évoquait, lorsqu'il parlait de "la liturgie du frère". L'une des exigences majeures de cette liturgie – "l'habitation des frères tous ensemble" ou la communion dans l'Esprit de l'amour du Christ – est clairement évoquée dans le *Psaume 132*, chanté pendant que l'évêque accomplit l'acte culminant de la consécration du nouvel Autel: l'onction par le Saint Chrême.

Dans une époque où de plus en plus de voix du monde chrétien s'élèvent pour faire appel à l'amour fraternel et à la dimension diaconale de l'Eucharistie même, les communautés ecclésiales sont appelées à assumer l'expérience de la re-découverte de la dimension missionnaire de la vie sacramentelle qui se nourrit du mystère de l'Autel du Christ. Une telle expérience est possible seulement quand les membres de cette communauté réussissent à dépasser l'esprit suffisant paroissien et de lenteur dans laquelle ils se complaisent souvent, lorsqu'ils deviennent de véritables "êtres liturgiques" et lorsqu'ils considèrent leurs propres églises comme des "icônes" ou "paraboles" du Royaume. D'où le besoin de la re-découverte des fondements bibliques et patristiques de la théologie du lieu de culte.

L'orthodoxie oecuménique a la conscience claire de l'existence d'un "avant" et d'un "après" de la Liturgie eucharistique. "Avant" signifie la préparation préliminaire, le pèlerinage de chaque croyant et de tous ensemble vers l'église et vers l'Autel:

Pour moi, en l'abondance de ta miséricorde, j'entrerai dans ta maison; vers ton saint temple j'adorerai, pénétré de ta crainte. Seigneur, [...] rends droite ma voie en ta présence (*Ps* 5, 8-9).

³ Cf. Christophe SCHÖNBORN, "Le temple comme lieu maternel de l'Église", dans *La Maison-Dieu* 169 (1987) 31. Voir aussi Karl DELAHAYE, *Ecclesia Mater*, Cerf, Paris, 1964.

⁴ *La vie en Christ* V, SC 361, Paris, 1990, pp. 36-37.

Il s'agit d'un pèlerinage qui implique une préalable ascèse, c'est-à-dire, un exercice de pénitence, de travail, de renoncement à soi-même, de jeûne, d'attente, de vif désir du Christ. Cet exercice d'ascèse donne du sens à la semaine tout entière en la dirigeant vers le *Jour de Dieu*:

Que tes tabernacles sont aimés, Seigneur des Puissances! Mon âme soupire et languit après les parvis du Seigneur. Mon cœur et ma chair exultent pour le Dieu vivant (*Ps* 83, 2-3).

L'"après" de la Liturgie signifie le retour au monde, lorsque, après avoir écouté l'Évangile et reçu la divine Eucharistie, les chrétiens sont pénétrés par la Lumière de Dieu qu'ils ont vue en réalité, porteurs du Saint Esprit, de la joie et de la paix du Christ, dons qu'ils doivent porter dans leurs âmes et imprimer dans leur vie de famille, dans leur travail et dans leur vie dans ce monde:

Rends-moi justice, Seigneur, car j'ai marché en mon innocence. Parce que j'espère dans le Seigneur, je ne faiblirai pas. Scrute-moi, Seigneur, épreuve-moi, passe au feu mes reins et mon cœur. Car ta miséricorde est devant mes yeux, et je me suis complu dans ta vérité. Je n'ai pas siégé dans une assemblée de vanité, et je ne fréquenterai pas ceux qui transgressent ta Loi. J'ai haï l'assemblée des méchants, avec les impies je ne siégerai pas (*Ps* 25, 1-5)⁵.

1. Le lieu de culte dans la conscience de l'Église primaire

L'Église est intimement liée aux lieux liturgiques par lesquels ses communautés eucharistiques assument l'expérience de la *vie en Christ* comme une manière d'être (*tropos*) au monde. Les maisons de prière de l'Église sont des lieux de la présence de Dieu mais aussi des lieux de célébration, ce qui leur donne la véritable grandeur. Le mystère qui remplit les églises du monde lorsque les communautés eucharistiques écoutent la parole de Dieu et célèbrent la divine Liturgie se déroule le long d'une histoire éphémère mais il construit une réalité qui s'insère secrètement dans l'horizon même de l'éternité.

Les documents de l'époque apostolique nous suggèrent le fait que l'idée du temple, idée centrale de la religion ancien-testamentaire, a souffert une certaine transposition dans la vie des premières communautés chrétiennes, ce qui a eu comme résultat la diminution de leur intérêt pour

⁵ Cf. P. BORIS BOBRINSKOY, "L'Eucharistie, rencontre de l'humain et du divin", dans *Le Messager de l'ACER* 116 (janvier 1991) 50-56.

la théologie judaïque du Temple de Jérusalem. L'écho de cette réticence des communautés chrétiennes primaires vis-à-vis du sanctuaire judaïque peut être perçu dans l'ample discours que le premier diacre et martyr Stéphane a soutenu devant le Sanhédrin. Dans sa réponse à l'accusation de blasphème contre "le saint lieu" de Jérusalem, le Saint Stéphane affirme en citant le prophète Esaïe (66, 1-2), que « le Seigneur n'habite pas dans des demeures dressées par des mains » (Ac 7, 48). Bien sûr que pour une bonne période de temps, les chrétiens n'ont pas pu construire des édifices de culte dans le sens propre du terme, mais le manque de piété vis-à-vis du temple dans l'Église primaire ne peut pas être expliqué seulement par des motivations d'ordre extérieur. Il est bien connu le fait que, à l'époque primaire, au centre de la croyance et de la conscience chrétienne se trouve l'expérience de l'Église en tant que réalité du *Corps du Christ* et du *Temple vivant*, actualisé dans la *Synaxe eucharistique*.

Dans le contexte ecclésial et théologique du christianisme primaire, l'édifice de culte avait plutôt une fonction "instrumentale", celle d'enclenche nécessaire au rassemblement et à la coagulation de la communauté chrétienne, à l'"incarnation" de l'*Ecclesia*. Toute la signification de l'édifice où la communauté se rassemblait s'est concentrée sur l'idée que la fonction principale de l'édifice (*dommus ecclesia*) était celle de rendre possible la réalisation ou la plénitude (*pliroma*) de l'Église appartenant à un certain espace géographique. Grâce à cela, l'idée de *temple/église* a été subordonnée à celle de *Corps du Christ*, étant exprimée surtout à travers les catégories de la théologie eucharistique. C'est ainsi que, lorsqu'il condamne les dissensions et les passions qui rongeaient la vigueur spirituelle de la jeune communauté chrétienne de Corinthe, Saint Paul situe l'idée de temple dans une perspective symétrique: ecclésiologique ou communautaire, d'une part, anthropologique ou personnelle, d'autre part. Nous citons deux exemples qui reprennent les affirmations les plus connues de ce que nous pouvons appeler la *théologie paulienne du temple*:

Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous? Si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira. Car le temple de Dieu est saint et ce temple, c'est vous (1 Co 3, 16-17);

Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint Esprit qui est en vous et qui vous vient de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas? (1 Co 6, 19).

Intégrés au Corps mystique de Celui qui avait affirmé qu'il était "plus grand" que le Temple de Jérusalem (Mt 12, 6), les chrétiens deviennent

citoyens des saints, de la famille de Dieu. Vous avez été intégrés dans la construction qui a pour fondation les apôtres et les prophètes, et Jésus

Christ lui-même comme pierre maîtresse. C'est en lui que toute construction s'ajuste et s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur. C'est en Lui que, vous aussi, vous êtes ensemble intégrés à la construction pour devenir une demeure de Dieu par l'Esprit (*Ep* 2, 19-22).

Dans un contexte historique où le Temple de Jérusalem n'existait plus depuis trois décennies et l'Empire Romain initiait une chasse sauvage contre les communautés chrétiennes, Saint Jean l'Évangéliste peut contempler l'extraordinaire image de « la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu, prête comme une épouse qui s'est parée pour son époux »; et « du trône », il entend « une voix forte qui disait: Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il demeurera avec eux. Ils seront ses peuples et lui sera le Dieu qui est avec eux ». Après la description de la « cité » par laquelle le « nouvel ciel et la nouvelle terre » prendront naissance, Jean le Théologien précise:

Mais de temple, je n'en vis point dans la cité car son temple, c'est le Seigneur, le Dieu Tout-Puissant ainsi que l'Agneau (*Ap* 21, 2-3 et 22).

A mesure que la conscience chrétienne cristallisait son patrimoine dogmatique et sacramentel et, une fois les persécutions finies, l'idée de *temple/église* a été délivrée petit à petit de sa « subordination » à la fonction presque exclusivement ecclésiologique et a reçu une signification propre. Dans ce sens là, le centre de l'attention qui était *ecclesia* en tant que rassemblement de la foule (cf. *Ac* 19, 32 et 39) balance vers l'édifice de culte proprement-dit, compris comme enceinte sacrée, comme topos de la sainteté, comme sanctuaire de la présence divine, capable d'obtenir, pour ceux qui y pénétraient, la bénédiction et la communication avec Dieu. Les psaumes, où l'idée de temple en tant qu'espace de la théophanie et de la sainteté constitue un élément essentiel, répondent admirablement à cette perspective sacramentelle que la conscience chrétienne définira comme *vie en Christ*. Il s'agit donc d'une nouvelle expérience spirituelle de l'édifice de culte en tant que lieu sacré, qui sera exprimée dans le rituel impressionnant de la consécration, tellement complexe en ce qui concerne les actes liturgiques qui composent sa substance mais aussi leur symbolique. Les lignes générales et les étapes de cette évolution peuvent être suivies assez facilement dans les documents des II^e et IV^e siècles et dans ceux du début de l'époque byzantine. Il suffit de penser, par exemple au *Testamentum Domini nostri Jesu Christi* (chap XIX), qui accorde un espace relativement ample à la description du lieu de

⁶ A. Grabar a analysé, brillamment, l'histoire du lieu de culte chrétien pendant et après le règne de Constantin le Grand dans son ouvrage monumental *Martyrium; recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vol., Paris, 1946.

culte, mettant l'accent tant sur ce que nous appelons aujourd'hui la "typologie" ou la "stylistique" de l'espace sacré, que sur la signification symbolique des différents éléments d'architecture qui entrent dans sa composition.

Le rituel de la consécration de l'église, dans la structure duquel les psaumes ont leur place privilégiée, a contribué de manière décisive à la cristallisation et l'affirmation de la dévotion vis-à-vis la "maison de Dieu", dévotion qui est devenue l'un des traits les plus caractéristiques de la spiritualité orthodoxe. Si le long des trois premiers siècles de l'histoire chrétienne le rituel de la consécration était plus simple, plus discret et moins festif, il est devenu une vraie fête de la communauté chrétienne, une fois les persécutions finies. C'est à Eusèbe de Césarée (265-340) que nous devons la description de l'inauguration solennelle des deux églises grandioses par lesquelles s'est exprimée la liberté religieuse à l'époque de Constantin le Grand et le nouveau développement du culte chrétien. Il s'agit premièrement, de la consécration de l'église de la ville de Tyr où il a participé en 318, et dont il dit que c'était "la plus belle entre celles de Phénicie" et que les foules de croyants ont rempli l'église et que beaucoup d'évêques de la région, ont célébré ensemble et ont prononcé « des panégyriques, selon la mesure de son talent, pour célébrer la fête ». En tant que témoin de cet événement grandiose, Eusèbe a prononcé – « dans une église comble, en présence d'un très grand nombre d'évêques qui, en silence et en ordre, prêtaient l'oreille » – un panégyrique à l'adresse de l'évêque Paulin de Tyr "sur l'érection des églises"⁷.

Dans son discours, Eusèbe fait le premier essai de théologie de l'espace liturgique en insistant sur son symbolisme et sa fonction dans la vie religieuse de la communauté chrétienne. Il est parmi les premiers à affirmer que l'église –

« le grand temple que, dans toute la terre habitée qui est sous le soleil, a bâti le Verbe, le grand démiurge de l'univers, après avoir formé sur la terre cette image intelligible des voûtes célestes de l'au-delà, de sorte qu'en lui est honoré et révérend le Père, par l'intermédiaire de la création tout entière et des êtres vivants et raisonnables qui sont sur la terre »⁸ – est construite sur le modèle du temple d'au delà du monde, pour que le Père céleste y reçoive le culte qu'il mérite et qu'elle reflète la beauté de Jérusalem céleste, de la cité du Dieu vivant « la cité supracosmique du Dieu vivant, dans laquelle des myriades de chœurs angéliques et une Église des premiers-nés inscrits dans les cieux [cf. He 12, 22-23] célèbrent,

⁷ *Histoire ecclésiastique* X, III, 4 – IV, 1; SC 55, Paris, 1984, p. 81.

⁸ *Ibid.*, X, IV, 69; SC 55, p. 103.

par des théologies ineffables et inaccessibles à notre raison, leur créateur et le chef suprême de l'univers, nul mortel n'est capable de la chanter dignement »⁹.

Eusèbe soutient chaque fois ses affirmations théologiques par des citations bibliques. Les psaumes surtout, lui offrent le support biblique et l'inspiration poétique pour les affirmations qu'il fait. D'ailleurs, il est connu comme quelqu'un qui avait été marqué par les controverses à thèmes bibliques qui semaient la tension entre la communauté chrétienne de Césarée et la communauté judaïque, de tradition ancienne dans cette métropole. Ses idées seront reprises et développées ensuite par de grands mystagogues de l'Orient chrétien comme les Saints Denys l'Aéropagite, Maxime le Confesseur, Germain de Constantinople, Nicolas Cabasilas et Syméon de Thessalonique.

La deuxième inauguration d'église décrite par "le père de l'histoire ecclésiastique" est celle du *Saint Sépulcre* de Jérusalem, célébrée vingt ans après la consécration de la cathédrale de Tyr, c'est-à-dire en 335¹⁰. Comme dans le cas de l'inauguration de l'église de Tyr, Eusèbe, cette fois non plus, ne montre pas d'intérêt pour l'ordre liturgique par lequel la grandiose basilique du *Saint Sépulcre* a été consacrée. Malgré ce fait, si nous lisons attentivement ses propos, nous pouvons nous rendre compte qu'un tel ordre existait sous la forme d'un mélange de solennité liturgique et faste impérial¹¹.

De la sorte, le renouvellement des églises qui ont souffert suite à la politique impériale antichrétienne ainsi que la construction de quelques nouvelles églises a représenté, selon Eusèbe,

fut procuré le spectacle désiré et souhaité par nous tous: fêtes de dédicaces dans chaque ville, consécration d'églises récemment construites, assemblées d'évêques réunis à cette fin, concours de fidèles venus de loin et de partout, sentiments d'amitié des peuples pour les peuples, union des membres du corps du Christ [cf. *Rm* 12, 5; *1 Co* 12, 12] en une seule harmonie d'hommes assemblés. Conformément à l'annonce prophétique qui d'avance signifiait l'avenir d'une manière mystique, c'était donc ainsi que se réunissait l'os à l'os, la jointure à la jointure, et que la parole prophétisée par énigmes s'accomplissait sans erreur. Une même force de l'Esprit divin circulait à travers tous les membres; une seule âme pour tous, la même et unique ardeur de la foi; un seul hymne pour glorifier

⁹ *Ibid.*, X, IV, 70; SC 55, p. 103.

¹⁰ Cf. *Vita Constantini* IV, 43-44; PG 20.

¹¹ La consécration de l'église de *Saint Sépulcre* sera commémorée annuellement dans ce qu'on appelle "Le Jour des Renouvellements". Voir la description du *Itinerarium Egeriae*, 48-49; SC 21, Paris, 1971, pp. 263-265.

Dieu. Oui, c'étaient vraiment de parfaites adorations des chefs, des rites sacrés des prêtres et, dans l'église, des institutions dignes de Dieu, manifestées tantôt par le chant des psaumes, par l'audition des paroles que Dieu nous a transmises, tantôt par l'accomplissement de liturgies divines et mystiques: c'étaient des symboles ineffables de la passion du Sauveur. Ensemble, tous les âges, hommes et femmes, de toute la force de la pensée, l'esprit et l'âme réjouis, glorifiaient Dieu auteur des biens, par des prières et des actions de grâces [...]¹².

2. La théologie de l'église à l'époque byzantine

Une étape importante dans la cristallisation de l'affirmation de la théologie sacramentelle et de l'édifice liturgique est représentée par les écrits des aréopagites qui appartiennent au monde chrétien de la fin du V^e siècle et qui définissent déjà l'*église/temple* comme un édifice sacré, séparé du profane par sa sainteté. Dans la théologie liturgique de Denys, l'église n'est plus considérée seulement une enceinte nécessaire au rassemblement de la *Synaxe* mais elle reçoit une fonction sacramentelle et symbolique évidente. En même temps, l'idéal de la théologie mystique de Denys n'est pas la montée solitaire d'un "initié" vers Dieu mais l'ascension de *sacerdos*, accompagné de la communauté eucharistique, vers le divin Autel. C'est pourquoi, la Liturgie décrite dans sa livre *Hiérarchie Ecclésiastique* commence par la solennité de l'encensement qui part de l'Autel pour passer par toute l'église et revenir ensuite au point de départ:

L'hiérarque après avoir prié devant le divin Autel, fait le tour de la pièce du saint lieu. Ensuite, retournant de nouveau au divin Autel, commence la sainte interprétation des psaumes, avec le clergé de l'Église¹³.

L'idée dionysienne que l'*église/temple* est un édifice sacré, séparé du profane par sa sainteté et par sa fonction sacramentelle qu'elle accomplit par rapport à la communauté ecclésiastique, sera reprise et développée dans les commentaires mystagogiques que la dévotion byzantine dédiera à la divine Liturgie et, implicitement, au symbolisme de l'église en tant que topos de la célébration de la divine Liturgie¹⁴. Si l'auteur des traités

¹² *Histoire ecclésiastique* X, III, 1-4; SC 55, pp. 80-81.

¹³ *Hiérarchie Ecclésiastique* III, II; PG 3 [trad. roum. par D. Staniloaie, Bucarest, 1996, p. 78].

¹⁴ Cf. A. SCHMEMMANN, *Introduction to liturgical theology*, St. Vladimir Seminary Press, Crestwood, New York, 1996, chap. III. Sur les commentaires mystagogiques byzantins, voir l'étude remarquable du père René Bornert, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris, 1966.

aréopagites se montre moins préoccupé par l'édifice liturgique dans sa matérialité et composition la plus concrète, Saint Maxime le Confesseur (580-662) commence sa démarche théologique de sa célèbre *Mystagogie* par l'édifice matériel et visible de l'église, dont il articule le symbolisme en appliquant la formule christologique de Chalcédoine¹⁵. Le théologien le plus profond de l'ère byzantine imagine le lieu de culte comme une série d'icônes qui représentent successivement: l'icône de Dieu (chap. 1), le cosmos intelligible et sensible dans sa totalité (chap. 2), le cosmos sensible composé de ciel et terre (chap. 4) et, finalement, l'âme humaine elle-même (chap. 5). Toutes ces "icônes" de l'*ecclesia* sont rencontrées dans le mystère unique du Christ que le divin Autel a la vocation de rendre présent dans la vie de la communauté eucharistique et par lequel le chrétien découvre en lui-même l'anticipation de la Résurrection (chap. 7).

Situé, du point de vue chronologique et spirituel, à l'intersection de la catéchèse sacramentelle patristique avec l'interprétation liturgique des commentaires byzantins ultérieurs tout en appliquant à l'église la formule christologique de Chalcédoine, Saint Maxime dit que celle-ci

comme édifice étant une seule demeure, elle se différencie selon sa forme spatiale; un endroit destiné seulement aux prêtres et aux liturgiques (*ieration* – l'abside de la sanctuaire), l'autre destinée au peuple croyant, espace que nous appelons *naos*. D'après hypostase elle est une seule entité sans être partagée à cause de ces différences. Au contraire, il libère les parties mêmes de la différence montrée par leurs appellations, en les rapportant à son unicité et en les envisageant de manière identique. Car, chaque partie est, de manière réciproque, pour l'autre ce qu'elle est pour elle-même. Le *naos* est *ieration* dans sa potence, initié et béni et conduit jusqu'à la fin de l'action d'initiation et de bénédiction. L'*ieration* est un *naos* actualisé, ayant comme début de l'action d'initiation et de bénédiction, celui qui persiste en tant qu'unique dans la différence¹⁶.

La définition de l'"ontologie" du mystère ecclésiastique de la célèbre *Mystagogie* maximienne allait marquer la conscience théologique et liturgique de l'époque byzantine. De la sorte, les commentaires liturgiques vont affirmer sans aucune hésitation le fait que par l'action sacramentelle de l'évêque, l'édifice de culte devient *icône* et *anticipation* du Royaume de Dieu et le rituel de la consécration de l'église deviendra l'une des

¹⁵ Cf. Ioan I. ICA jr, *Mystagogia Trinitas. Probleme ale teologiei trinitare patristice și moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul* [Mystagogia Trinitas. Problèmes de la théologie trinitaire patristique et moderne avec l'accent sur la triadologie de Saint Maxime le Confesseur], Deisis, Sibiu, 1994, pp. 371-372.

¹⁶ *Mystagogie II*; PG 91 [trad. roum. par D. Staniloă, Bucarest, 2000, p. 15-16].

pièces les plus importantes du patrimoine de la dévotion sacramentelle et liturgique orthodoxe. Le patriarche Germain I^{er} de Constantinople (715-730), l'un des théologiens importants de son époque, écrit dans son commentaire liturgique que:

l'Eglise est le temple de Dieu, lieu saint, demeure de prière, rassemblement du peuple, Corps du Christ. Elle est appelée mariée du Christ. Elle est purifiée avec l'eau de Son Baptême, arrosée de Son Sang, parée comme une mariée et scellée du Saint Chrême du Saint Esprit, selon la parole prophétique: « Ton nom est de la myrrhe fluide » [Ct 1, 2], et « nous courrons vers l'arôme de ta myrrhe » [Ct 1, 3] qui est « comme un parfum sur la tête, qui descend sur la barbe, sur la barbe d'Aaron » [Ps 132, 2]. L'église est un ciel terrestre où habite et passe Dieu qui est au-delà des cieux. Elle représente la crucifixion, l'enterrement et la résurrection du Christ; elle est plus glorifiée que le tabernacle de l'alliance de Moïse, où il y avait le Trône de la pitié et la Sainte des Saintes. Elle est préfigurée par les patriarches, prédite par les prophètes, fondée par les apôtres, parée par les hiérarques et accomplie par les martyrs¹⁷.

3. Le rituel de la consécration et de l'inauguration de l'église dans la tradition liturgique de l'Orient orthodoxe

La consécration et l'inauguration d'une église a été toujours considérée un événement majeur de la vie chrétienne, une fête grandiose qui rassemble d'habitude des foules impressionnantes de croyants, à côté des évêques et du clergé de la respective Église locale. Par cette fête liturgique s'exprime non seulement la théologie de l'espace sacré mais aussi le rapport mystique qui s'établit entre la communauté eucharistique et son lieu de prière, d'une part, et celui entre la communauté eucharistique et le Christ, d'autre part. Dans la prière faite avant le rituel de l'ouverture des portes de l'église en vue de l'entrée solennelle avec les Saintes Reliques l'évêque expose très clairement le but même du rituel:

Dieu et Père de notre Seigneur Jésus Christ, toi qui es béni dans les siècles, qui, par le voile de sa chair, as inauguré pour nous l'entrée dans l'Assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux, là où résonnent les chants de fête et les cris d'allégresse; toi-même, Seigneur ami des hommes, abaisse ton regard sur nous pécheurs, tes indignes serviteurs, qui célébrons la dédicace du vénérable temple [...] comme un symbole de ton Église très-sainte, à savoir notre propre corps que, par la bouche du glorieux apôtre Paul, tu as bien voulu appeler aussi ton temple et les

¹⁷ *Istoria ecclesiastiki kai mystiki theoria* I; texte grec et trad. anglaise P. Meyendorff, St. Vladimir's Press, Crestwood, New York, 1984, p. 57.

membres de ton Christ. Garde-le, jusqu'à la fin du monde, inébranlable et voué à ta gloire; permets que nous t'y offrons, en toute conscience et intelligence, d'irréprochables louanges et doxologies, ainsi qu'à ton Fils unique notre seigneur Jésus Christ et à ton Esprit Saint [...]»¹⁸.

Le rituel de la consécration de l'église est l'un des plus beaux et des plus importants actes de culte de la tradition liturgique chrétienne, attesté, comme nous l'avons déjà constaté, depuis le IV^e siècle, c'est-à-dire, du moment où les persécutions contre l'Eglise ont cessé et le culte a pu se développer et s'exprimer dans des moments solennels. D'ailleurs, on peut dire que, par sa nature et par son grand nombre de psaumes, prières, hymnes et actes dont il est composé, le rituel de la consécration de l'église est lié aux consécractions célèbres de l'Ancien Testament, qui ont eu lieu à l'époque de Moïse et Salomon (cf. Nb 7, 1 et 1 R 8, 1-66). Le long du déroulement de ce rituel impressionnant, chaque acte sacramentel réalisé par l'évêque est accompagné de psaumes, prières, péricopes bibliques et affirmations doxologiques. En ce qui concerne les prières, celles-ci sont adressées à Dieu le Père et leur source d'inspiration est constituée, tout d'abord, de prières anciennes faites par Salomon à l'occasion de l'inauguration du Temple de Jérusalem¹⁹.

Par ce rituel important, on a mis à l'œuvre, le long des siècles, la capacité d'expression de la spiritualité sacramentelle de s'exprimer par un symbolisme riche et profond, de même que la capacité des communautés eucharistiques de bâtir des "demeures de Dieu" où les gens puissent se détacher du monde égaré, pour devenir *Édifice de Dieu, Corps mystique du Christ*,

concitoyens des saints, de la famille de Dieu, intégrées dans la construction qui a pour fondation les apôtres et les prophètes et Jésus Christ lui-même comme pierre maîtresse [...] pour devenir une demeure de Dieu par l'Esprit (*Ep* 2, 19-22).

Autrement dit, pour assumer l'identité spirituelle et le titre de noblesse par lesquels une communauté humaine quelconque devient véritablement ce que la catéchèse apostolique affirmait:

vous êtes la race élue, la communauté sacerdotale du roi, la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis, pour que vous proclamiez les hauts faits de celui qui vous a appelés des ténèbres à sa merveilleuse lumière (*I P* 2, 9).

¹⁸ *Rânduiala sfințirii bisericii noi* [L'ordre de la consécration de la nouvelle église], dans *Arhieratikon*, Bucarest, 1993, p. 156; *Euchologion to mega*, Athènes, 1992, p. 310; *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, par le P. Denis Guillaume, Diaconie apostolique, Parma, 1992, p. 689.

¹⁹ Les citations bibliques des prières de la consécration de l'église peuvent être identifiées d'après *Mikrov Evhologhion*, tom. II, édité par Pan. N. Trembelas, Athènes, 1998, pp. 109-152.

Dans presque tous les manuscrits byzantins qui contiennent l'ordre de la consécration de l'église, distinction est faite entre *consécration* (*kathierosis*) et *inauguration* (*enkaenia*), les deux séquences de la même unité liturgique étant présentées séparément²⁰. Si par son caractère typiquement sacré et par le fait que le rituel se déroule à l'intérieur de l'édifice nouvellement construit, sa première séquence reste cachée aux regards des foules, se déroulant, de manière générale, "les portes fermées"²¹, sa deuxième séquence s'est imposée comme point de référence important pour de nombreux événements majeurs de la vie byzantine, souvent évoqués dans les documents historiques et dans les écrits hagiographiques. Si la première séquence du rituel se rapporte à l'acte liturgique de la consécration de l'Autel et de l'église, l'inauguration signifie la procession du déplacement des Saintes Reliques à l'église nouvellement consacrée, où elles seront déposées dans "la tombe" du pilier de l'Autel, et la célébration de la première Liturgie. Les deux séquences de la même unité liturgique sont présentées séparément dans les documents byzantins anciens, l'*inauguration* (*enkaenia*) étant précédée par la *consécration* (*kathierosis*). Les chercheurs s'accordent à dire qu'en fait, la *consécration* s'est développée ultérieurement, comme une amplification de l'événement de l'inauguration qu'ils placent dans son véritable contexte ecclésial et social. De toute façon, nous nous retrouvons devant un acte de culte qui offre au chercheur des perspectives théologiques et mystagogiques d'intérêt majeur. Si dans les manuscrits byzantins anciens la *consécration* (*kathierosis*) précédait l'*inauguration* (*enkaenia*), selon l'ordre pratiqué de nos jours dans l'Église grecque et dans l'Église roumaine, la procession du déplacement et du dépôt des Saintes Reliques dans le pilier de l'Autel, a lieu avant de la construction et de la consécration de celui-ci. Dans la pratique des Églises slaves, l'ordre ancien est toujours respecté pour les deux séquences du rituel, dont la logique mystagogique est exprimée le plus clairement possible dans la structure même du formulaire.

²⁰ Dans les *Euchologes* et *Archihieratikon*s actuels, cette distinction n'existe plus; dans les ouvrages grecs, par le terme *enkainia* on comprend l'ordre de la bénédiction de l'église en totalité, tout comme dans les ouvrages slaves, d'ailleurs, qui utilisent le terme *osviachenie* (consécration) ou roumains, où il y a l'*Ordre de la consécration de la nouvelle église*.

²¹ L'ordre du *Codex Barberini* précise dès le début qu'aucun laïque ne reste à l'intérieur de l'église, à part le clergé. En interprétant cette prescription, Saint Syméon de Thessalonique dit qu'au moment où le rituel de la consécration commence, les laïques doivent sortir de l'église parce que « si quelqu'un [des laïques] se trouve à l'intérieur à ce moment-là, il doit servir les choses saintes, de la même manière que la demeure qui sera bénie ». *De sacro templo* 104; PG 155 [trad. roum. par C. Chesarie, Bucarest, 1865, p. 111]. Le même traitement s'applique aux objets de l'église « que les icônes et les objets saints et tous ceux qui seront déplacés soient sortis à l'extérieur pour qu'il y restent seulement les objets qui y demeureront pour toujours au même endroit, pour être bénis ». *Ibid.*

Il est connu que le texte le plus ancien du rituel orthodoxe de la consécration de l'église a été conservé dans le célèbre *Euchologe* qui représente le contenu du *Codex Barberini*, écrit dans la deuxième moitié du VII^e siècle, dans le sud héliénophone de l'Italie²². L'ordre contenu dans cet *Euchologe* si ancien est très simple par rapport au rituel actuel, si ample et fastueux, marqué par un symbolisme tellement riche. On peut dire qu'il représente, en fait, le noyau autour duquel on a construit, le long du temps, un rituel plus complexe, avec de nouveaux éléments et des prescriptions de typikon minutieuses, qui peuvent être retrouvées dans les manuscrites liturgiques des siècles suivants²³. De tout façon, le rituel de la consécration et de l'inauguration d'une nouvelle église, tel qu'il est conservé dans le *Codex Barberini*, et qui ressemblait en grande partie au rituel des différents *Ordines* de la tradition liturgique occidentale²⁴, met en évidence non seulement la théologie sacramentelle de l'Orthodoxie de l'époque iconoclaste mais aussi les mentalités religieuses du Byzance d'avant le VIII^e siècle.

Basé sur le formulaire de l'*Euchologe Barberini* et sur quelques autres manuscrits byzantins, Jacob Goar a édité, pour la première fois, un ordre de la consécration et de l'inauguration de l'église dans son précieux *Euchologion sive Rituale graecorum*, publié à Paris en 1647²⁵. Un ordre semblable, *Erminia kai akoluthia eis enkaenia naou*, compilé d'après une série de manuscrits liturgiques anciens, a été édité par Antim Ivireanul à Bucharest en 1703, avec l'aide de l'érudit grec Ioan Efesiu. L'ordre d'Antim Ivireanul, reproduit également dans l'*Euchologe grec*, édité à Athènes en 1902, s'est imposé dans les Eglises orthodoxes de tradition byzantine, étant pratiqué même aujourd'hui²⁶. Il existe, bien sûr,

²² *L'Eucologio Barberini gr. 336*, éditeurs Stefano PARENTI et Elena VELKOVSKA, CLV-Edizioni liturgiche, Rome, 1995 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 80).

²³ St. PARENTI et E. VELKOVSKA, "Introduzione" à *L'Eucologio Barberini gr. 336*, pp. XXIII-XXV. Voir aussi André FYRILLAS, "Le rite byzantin de la consécration et dédicace d'une église", dans *La Maison-Dieu*, 70 (1962) 131-140 et A. IACOB, "Les euchologes du fonds Barberini grec de la Bibliothèque Vaticane", dans *Didaskalia* 4 (1974) 148-157. Dans le sommaire de l'*Euchologe Barberini* la première partie du rituel (*kathierosis*) se trouve aux pp. 145-157, la deuxième partie (*enkaenia*) aux pp. 157-159.

²⁴ Voir L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1925, pp. 424-439, 476-500 et 505-509. Concernant ce thème, le lecteur peut facilement trouver une bibliographie supplémentaire dans *La Maison-Dieu* n. 29 (1952) n. 63 (1960) et n. 70 (1962).

²⁵ Réédité à Venise en 1730 et à Graz (éd. facsim.) en 1960.

²⁶ Une très précieuse édition de l'ordre, structuré d'après plusieurs manuscrits grecs et accompagnée d'une ample étude introductive, a été réalisée par le professeur Panagiotis N. TREMBELAS dans son *Mikron Evhologion*, t. B, Athènes, 1955, pp. 103-146 (rééd. 1998, pp. 83-152).

quelques petites différences de typikon entre les *Euchologes* grecs, slaves, serbes et roumains, en ce qui concerne la mise en pratique de l'ordre tel quel, différences qui existaient d'ailleurs dans les *Archihiératicons* manuscrits des évêques²⁷.

Par l'accomplissement du rituel de la consécration, l'édifice construit conformément aux principes de l'architecture liturgique devient un temple ou un sanctuaire au sens propre du mot. Dans sa logique théologique et mystagogique, le rituel actualise toute l'histoire du salut, avec ses types, ses symboles, ses événements, ses idéaux. Si les psaumes, les prières et les chants évoquent cette histoire biblique, le rituel accompli par l'évêque évoque les étapes de l'initiation chrétienne par le Baptême. Une précision s'impose, tout de même, dans ce contexte: même si la structure de la première partie de l'ordre – la consécration (*kathierosis*) – propose un filigrane de thèmes et une terminologie qui peuvent être rapportés aux rituels baptismaux, la consécration de l'Autel et de l'église ne peut pas être placée du point de vue sacramentel au même niveau que le Baptême. Un examen attentif du texte de la consécration de l'église doit tenir compte de cette analogie importante, sans substituer l'identité d'origine des deux actes sacramentels. Seulement quand on a en vue la différence essentielle entre le texte de la consécration de l'église et celui de l'ordre du Baptême, tel qu'ils sont présentés dans l'*Euchologe Barberini* et qu'ils sont pratiqués de nos jours aussi, dans les Eglises orthodoxes de tradition byzantine on peut expliquer le contenu théologique du premier et sa terminologie spécifique.

4. **La construction de l'Autel: *Le Seigneur est proche de tous ceux qui l'invoquent, de tous ceux qui l'invoquent en vérité* (Psaume 144, 18)**

La construction de l'Autel est le premier acte du rite de la consécration de la nouvelle église, accompli par l'évêque par une action personnelle directe. Tout en se conformant à une tradition liturgique qui remonte à l'antiquité chrétienne, l'évêque fixe lui-même, c'est-à-dire de ses propres mains, la table des sacrifices eucharistiques sur les fondements préparés au préalable. Ce geste archétypal d'édification évoque l'acte de la création de l'être humain, lorsque « le Seigneur Dieu modela l'homme avec la glaise du sol » (Gn 2, 7) en lui assignant la qualité d'"image" et "temple" de Sa présence dans le monde, fait symbolisé

²⁷ Voir le *Grand Euchologe et Arkhiératicon*, pp. 327-336 et *Arhieraticon*, pp. 133-172.

également par son allure authentiquement verticale, expression éloquente de son orientation ontologique vers les hauteurs du ciel. Le geste édificateur de l'évêque nous rappelle aussi l'acte de la restauration de l'être humain en Christ lorsque – à travers les Mystères de l'initiation chrétienne, évoqués dans la substance prophétique du *Psaume 22* – l'homme est re-édifié pour devenir une "église mystique", selon l'expression de Saint Maxime le Confesseur²⁸.

Tout en accomplissant cette action emblématique de son service sacerdotal, l'évêque fait inscrire une certaine communauté humaine qui s'assume l'histoire de son évolution en tant que *vie en Christ* – sur le trajet mystique du Royaume de Dieu. Et cela parce que, tel que l'affirme la conscience de l'Église, le divin Autel préfigure le corps même du Christ, Celui qui s'est révélé Lui-même en tant que "Pierre d'angle" (*Ep 2, 20*) ou "la Pierre vivante" de la catéchèse apostolique (*1 P 2, 4*)²⁹. Et la communauté humaine pour laquelle l'évêque consacre le nouvel Autel s'édifie eucharistiquement en Christ « et s'élève pour former un temple saint dans le Seigneur » (*Ep 2, 21-22*)³⁰.

Se trouvant entre le ciel et la terre, telle l'échelle de la vision du patriarche Jacob (*Gn 28, 12-22*), le divin Autel s'imposera comme un vrai "relais" sacramentel par lequel le Grand Prêtre Christ va actualiser Son action rédemptrice et de déification dans la vie de la respective communauté eucharistique. Pendant que l'évêque fixe la Table de l'Autel sur le pilier ou sur les colonnes, on chante le *Psaume 144*, qui glorifie le pouvoir, la sainteté, la justice et la bonté de Dieu. Tout en interprétant le geste archétypal de l'évêque lorsqu'il édifie un Autel, Nicolas Cabasilas suit la perspective christologique de la tradition sacramentelle orthodoxe en disant:

Puisque le Maître commun n'a pas pris de ses esclaves par un ordre et qu'il n'a pas envoyé des gens pour s'en occuper, mais qu'il est venu lui-même et a pourvu lui-même à tout ce qu'il fallait pour les sauver, pour cela il convenait que l'évêque, se montrant son disciple, fixât de ses propres mains l'autel d'où nous viennent tous les principes de notre salut; c'est ce qu'il fait, ayant aux lèvres ce psaume: « Je t'exalterai, mon Dieu, mon Roi », qui est une action de grâces envers Dieu et un rappel de ses merveilles³¹.

²⁸ *Mystagogie IV*; PG 91 [trad. roum. cit. p. 18].

²⁹ Evidemment, la catéchèse apostolique a pris le thème de la "pierre" auquel a donné une interprétation christologique, de la théologie de l'Ancien Testament, de la poésie des psaumes tout spécialement (voir par exemple *Ps 117, 22-24; 26, 7-11 et 77, 19-23*).

³⁰ Pour le thème de la "pierre" en tant que symbole christologique, voir Joseph SCHMIDT, "Petra autem erat Christus", dans *La Maison-Dieu 29* (1952) 18-31.

³¹ *La vie en Christ V*, 16; SC 361, pp. 22-23.

L'action de la construction de l'Autel continue et l'on chante en même temps le *Psaume 22*, où Dieu est évoqué sous l'image monumentale du Pasteur de l'Israël, si familière à la poésie des psaumes:

Le Seigneur est le pasteur qui me conduit, et rien ne me manquera. Dans de verts pâturages il m'a fait demeurer, près des eaux du repos il m'a établi (voir aussi *Ps* 2, 9; 47, 13; 76, 19 et 79, 1).

Le *Psaume 22* a été appelé psaume de l'initiation chrétienne, parce que, dans l'Église primaire, les néophytes remontant de la cuve baptismale le chantaient pendant la procession qui les conduisait à l'église où ils recevraient le sacrement de la Chrismation et prendraient part pour première fois au sacrifice eucharistique.

Tout en re-lisant le *Psaume 22* dans une perspective sacramentelle, Nicolas Cabasilas dit que les paroles du Psalmiste

ne chantent pas seulement la philanthropie de Dieu, mais s'accordent à l'action présente; en effet, elles font mémoire du baptême, de la divine onction, du breuvage et de la table qui porte le pain sacré³².

Naturellement, dans l'interprétation du théologien byzantin on trouve l'écho clair de la catéchèse mystagogique qui accompagnait et déterminait l'initiation chrétienne dans l'Église des premiers siècles, qui a vu dans les paroles inspirées de David une prophétie concernant l'itinéraire de la *vie en Christ*. Un itinéraire sacré, que le fidèle s'assume par l'intermédiaire et par l'action des Saints Mystères de l'initiation: le Baptême, la Chrismation et la divine Eucharistie. C'est dans une telle perspective sacramentelle qu'ont re-lu ce psaume les Saints Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, Ambroise et Augustin, pour ne mentionner que quelques-uns des brillants représentants de la catéchèse mystagogique³³.

5. Lustration du nouvel Autel: *Bienheureux ceux qui habitent dans ta maison (Psaume 83, 5)*

Après la construction du divin Autel, l'évêque effectue les rites de la lustration préliminaire, qui annoncent et préparent l'onction par le Saint

³² *La vie en Christ* V, 17; SC 361, pp. 24-25.

³³ Cf. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, pp. 240-258. Dans l'*Office de la communion*, ce psaume (avec les psaumes 23 et 115) précède les douze prières que le prêtre doit lire avant de célébrer la divine Liturgie. Celui-ci est intégré aussi dans l'ordre des funérailles des prêtres.

Chrême. L'eau chaude utilisée comme élément purificateur dans le rituel-exorcisme du lavage de la Sainte Table peut être mise en parallèle avec l'eau chaude (*zéon*) que le prêtre verse dans le Saint Calice entre l'épiclese et la communion eucharistique. Tout en interprétant la signification de ce rite au cours de la divine Liturgie, Nicolas Cabasilas affirme que *zéon* symbolise "la descente du Saint-Esprit sur l'Église", car

cette eau, qui à la fois est de l'eau et participe à la nature du feu, signifie l'Esprit-Saint, qui est aussi parfois appelé eau et qui apparut comme du feu lorsqu'il tomba sur les disciples du Christ³⁴.

Dans l'ordo du *Codex Barberini* on précise que l'évêque verse de l'eau chaude en forme de croix sur la Sainte Table, trois fois, en la lavant de ses propres mains et en faisant ensuite absorber les gouttes par une éponge neuve;

ce faisant, il entonne le psaume « Que tes tabernacles sont aimés, Seigneur » [83, 2a], une fois ou plusieurs fois, que tous les autres psalmodient avec lui, jusqu'à ce qu'il ait fini de nettoyer³⁵.

Le *Psaume 83* évoque un élément de culte tout aussi populaire qu'important de la religiosité judaïque: le pèlerinage des fils d'Israël au Temple de Jérusalem:

Trois fois par an, on verra tous les mâles de chez toi, devant Yahvé ton Dieu, au lieu qu'il aura choisi: à la fête des Azymes, à la fête des Semaines, à la fête des Tentes. Aucun ne se présentera les mains vides devant Yahvé; mais chacun donnera, à la mesure de la bénédiction que Yahvé ton Dieu t'aura donnée (*Dt* 16, 16-17).

Les trois grandes fêtes "du pèlerinage" qui rythmaient le cours de l'année sont devenues de vraies institutions de la piété judaïque. C'est ainsi que chaque année, lors de *Pessah* (la fête de l'Azyne ou les Pâques judaïques), de *Chavou'ot* (la fête des Semaines ou de la Pentecôte) et de *Soukkot* (la fête des Tentes), une foule impressionnante de pèlerins de tout le pays et de l'au-delà de ses frontières géographiques, "se présentaient devant le Seigneur" au Temple de Jérusalem pour y participer aux actes du culte et pour apporter les sacrifices requises par la Loi de Moïse à la gloire de Dieu, mais aussi pour renouveler le sentiment de l'appartenance à la famille du "peuple élu", pour qui l'attente de Messie était devenue une vraie vocation. A travers tout le système de rituels de lustration et de sacrifices, le Temple de Jérusalem avait la fonction d'entretenir

³⁴ *Explication de la divine Liturgie* XXXVII, 3-4; SC 4 bis, Paris, 1967, pp. 228-229.

³⁵ *L'Eucologio Barberini gr.* 336, p. 165.

cette idée fondamentale de la théologie de l'Ancien Testament de *peuple de Dieu* se trouvant en un permanent état de veille spirituelle, tout en scrutant l'avenir messianique par la lecture et l'interprétation des "signes du temps". Des chantes et des psaumes (*Ps* 14, 23, 47, 49, 83, 94 et 99), les psaumes "des degrés" surtout (*Ps* 120-133), accompagnaient les pèlerins qui montaient au Temple de Jérusalem.

En entonnant ce psaume de pèlerinage, l'évêque applique la parabole de l'ancien Israël au destin de la communauté eucharistique pour laquelle il consacre l'Autel, tout aussi comme il met en relation la figure du Temple de Jérusalem et l'église pour laquelle il célèbre l'impressionnant service divin de la consécration. C'est vers cet Autel que les fidèles de cette communauté feront des pèlerinages dimanche après dimanche, fête après fête, en se réunissant autour de celui-ci, pour affirmer leur identité et leur noblesse de "race élue, sacerdoce royal, nation sainte" (*I P* 2, 9), c'est-à-dire le nouvel "Israël de Dieu" (*Ga* 6, 16); qui adore le Père "dans l'esprit et la vérité" (*Jn* 4, 23).

« Nous sommes en voyage, comme les hébreux à travers le désert, passant d'étape en étape jusqu'à ce que nous parvenions au Père; le désir de voir grandit, il est nourri par l'espérance, plus qu'il n'est lassé par les fatigues du chemin, car nous *commençons à voir* », dit Origène³⁶.

A son tour, Grégoire de Nyssa, en méditant sur le thème de la montée vers Dieu, si familière à la tradition ascétique et liturgique d'Orient chrétien, dit:

L'âme qui prend sa force dans le Seigneur a disposé dans son cœur d'admirables ascensions, marchant de puissance en puissance³⁷.

Donc il s'agit d'un pèlerinage liturgique et sacramentel, à travers lequel il vivront l'expérience de la fraternité en Christ en écoutant ensemble la Parole de Dieu et en communiant avec "la coupe du Seigneur" (*I Co* 10, 21). A la fin de chaque Liturgie, avant de sortir dans le monde pour célébrer la "liturgie d'après la Liturgie", la communauté eucharistique confessera "d'une seule bouche et d'un seul cœur":

Nous avons vu la vraie lumière, nous avons reçu l'esprit céleste, nous avons trouvé la vraie foi, adorant la Trinité indivisible. Car c'est elle qui nous a sauvés (Liturgie de Saint Jean Chrysostome).

³⁶ *Homélie 27 sur les Nombres*, 9; PG 12 b.

³⁷ *Homélie IX sur le Cantique des cantiques*; PG 44.

6. Aromatisation de l'Autel: *Crée en moi un cœur pur, ô Dieu* (Psaume 50, 12)

Après avoir effectué le rite de la lustration de l'Autel, l'évêque

prend un vase de vin parfumé (*kollathon*) et il en verse en croix trois fois [sur la Sainte Table] en récitant « Tu m'aspergeras avec l'hysope, et je serai purifié, tu me laveras, et je deviendrai plus blanc que la neige. Tu me feras entendre des paroles de joie et d'allégresse, et ils exulteront, les os humiliés » [Ps 50, 9-10] et ensuite il récite jusqu'à la fin le reste du psaume aussi³⁸.

C'est le seul cas où le rite de la consécration de l'église prévoit la récitation d'un psaume de cette manière. Saint Syméon de Thessalonique dit que le vin embaumé avec de l'eau de rose symbolise le parfum de nard pur de grand prix que Marie de Béthanie versa sur la tête de Jésus, en préfigurant sa sépulture (cf. *Mt* 26, 6-13 et *Jn* 12, 3-8) On le verse aussi sur la Sainte Table

symbolisant aussi le fait que l'Autel apportera à Dieu du vin parfumé, qui va fortifier la vie [cf. *Ps* 103, 16]; parfumé aussi pour la grâce que nous recevons. Il va fortifier la vie à l'exemple de Melchisédek [cf. *Gn* 14, 18], car toutes les choses divines sont accomplies conformément à ce qu'ont dit les prophètes³⁹.

En apparence, la libation de vin parfumé effectuée parallèlement à la récitation de ce psaume pénitentiel, dans ce contexte, semble être déplacée. Mais une lecture plus attentive du contenu des prières que l'évêque dira vers la fin du rituel de la consécration, nous fait observer que celui-ci est marqué par une forte pneumatologie, qui caractérise d'ailleurs toute la tradition liturgique de l'Orient chrétien⁴⁰. Une pneumatologie que le rituel de la consécration de l'église exprime également par l'évocation des "fruits" du Saint Esprit dont parle Saint Paul (*Ga* 5, 22-23). En tant que symbole du Saint Esprit, on verse le vin parfumé sur la Table de l'Autel en même temps que la récitation du *Psaume 50*, car les deux versets par lesquels on commence la récitation illustrent aussi clairement que possible la dynamique naturelle de l'action spirituelle "incarnée" dans les fruits qui succèdent au "renouveau de l'Esprit" dans le temple de tout cœur pur (*Ps* 50, 11-13), idéal qui anime et qui dirige toutes les étapes de la *vie en Christ*⁴¹.

³⁸ *L'Eucologio Barberini gr.* 336, p. 166.

³⁹ *De sacro templo* 110; PG 155 [trad. roum. cit. p. 113].

⁴⁰ Voir à cet égard la contribution magistrale du père Boris Bobrinskoy dans son livre *Communion du Saint-Esprit*, Bellefontaine, 1992.

⁴¹ Cf. Vincenzo RUGGIERI, *Consacrazione e dedizione di chiesa, secondo il Barb. gr.* 336, 1988 (= *Orientalia Christiana Analecta* 54), p. 106.

Tout en évoquant l'incarnation du Logos divin dans l'histoire du monde, l'évêque confesse que le Fils Unique de Dieu,

s'étant montré sur terre pour faire briller dans nos ténèbres la lumière du salut, s'est offert lui-même en sacrifice pour nous, et pour le monde entier est devenu la victime propitiatoire, nous donnant part à sa propre résurrection. Monté aux cieux, il a revêtu ses Disciples et Apôtres, ainsi qu'il l'avait promis, de cette force d'en haut qu'est l'Esprit Saint, tout-puissant et digne d'adoration, qui procède de toi, le Dieu et Père. Ayant reçu de lui pouvoir d'agir et de parler [...].

À la fin de cette prière d'où nous venons de citer ce passage, l'évêque fait référence à la relation mystique entre le nouvel Autel et le "redoutable trône de la Royauté", en invoquant l'amour de Dieu pour les hommes et sa miséricorde:

Afin que, nous tenant devant lui comme devant le redoutable trône de ta Royauté, nous puissions te servir sans reproche, t'adresser des prières pour nous et pour tout le peuple, offrir à ta bonté le sacrifice non sanglant pour la rémission des fautes volontaires et involontaires, pour la bonne conduite de notre existence, pour l'amendement de notre vie chrétienne, pour l'accomplissement de tout ce qui est juste⁴².

Les "fruits" de la présence du Saint Esprit dans la vie chrétienne, c'est-à-dire « amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi » (Ga 5, 22-23), anticipent et préfigurent la "construction de la Jérusalem" en tant "qu'édifice de Dieu" (1 Co 3, 9). Ces "fruits" sont en même temps les signes manifestes du "sacrifice de la justice", à travers laquelle, entre l'Autel d'une communauté eucharistique, l'"autel du frère", et l'"autel du cœur" une relation mystique s'établit, sans laquelle aucun sacrifice ne peut "provoquer" la miséricorde de Dieu.

Tout comme dans le cas de la lustration avec de l'eau chaude, le vin embaumé versé sur le nouvel Autel a un sens purificateur. Tel que le dit Saint Apôtre Paul, la création tout entière a été « assujettie à la vanité – non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise [Adam] ». En Christ, elle est "libérée de la servitude de la corruption" et restaurée en même temps que l'homme (Rm 8, 20-21), c'est-à-dire ramenée à l'état normal qu'elle avait avant la chute d'Adam. Libérée de sous l'influence néfaste du diable et restaurée par l'action des énergies sanctifiantes du Saint Esprit, la création devient de la sorte un milieu transparent de la présence divine et aussi image du pouvoir du Pantokrator: « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'œuvre de ses mains, le firmament l'annonce » (Psaume 18, 2).

⁴² *Grand Euchologe et Arkhiêratikon*, p. 695; *Arhiêratikon*, pp. 169-170.

Si tout le cosmos a été créé en tant que temple de Dieu et symbole du Royaume – « l'univers est une église, ayant le ciel pour ieration [l'abside de l'autel] et les ornements de la terre pour naos », affirme Saint Maxime le Confesseur⁴³ – cela veut dire que tous les éléments de la création ont un sens mystérieux, dont l'accomplissement parfait se révèlera dans les structures transfigurées du "ciel nouveau et [de la] terre nouvelle" du siècle à venir (cf. *Ap* 21, 1). Voilà pourquoi, dans l'étendue géographique de l'Église l'"espace profane" ne saurait être une catégorie neutre ou indifférente par rapport à l'état originaire et à la vocation ultime de la création. En fait, un tel espace se révèle être soit profané, tel celui de Sodome et Gommorhe (cf. *Gn* 19, 1-25), soit démonisé, comme la région des Gadaréniens et Gergéséniens par exemple (cf. *Mt* 8, 28-34; *Lc* 8, 26-39).

Tout en suivant la perspective théologique de l'exégèse patristique et de la tradition liturgique orientale, exprimée de façon admirable dans l'*Ordre de la consécration de l'église* aussi, on comprendra que la lustration préliminaire avec de l'eau chaude et ensuite l'onction par des essences odorantes (vin et eau de roses) ont pour but de ramener la matière dont l'Autel est construit à l'état de *normalité*. Le terme de référence de ces actes liturgiques, ainsi que de toutes les hiéurgies d'ailleurs, n'est pas la dichotomie *sacré* et *profane*, mais la "potentialité" sacramentelle de la création dans sa totalité, ainsi que dans chacun de ses éléments. Cela veut dire que les lustrations liturgiques, si familières à la tradition liturgique orthodoxe, ont un sens profondément restaurateur, purificateur, rénovateur, ce qui veut dire qu'elle ne visent pas à imprimer à la matière une "sacralité" du type magique, qui était le but des religions païennes⁴⁴. En parlant de la manifestation du sacré, Mircea Eliade affirme que l'homme religieux ne vénère pas un objet ou une chose en soi, la pierre d'un autel par exemple; il la vénère parce qu'elle "montre" quelque chose qui n'est pas pierre, mais chose sacrée, car c'est une *hiérophanie*.

On n'insistera jamais assez sur le paradoxe que constitue toute hiérophanie, même la plus élémentaire. En manifestant le sacré, un objet quelconque devient *autre chose*, sans cesser d'être *lui-même*, car il continue de participer à son milieu cosmique environnant. Une pierre *sacrée* reste une *pierre*; apparemment (plus exact: d'un point de vue profane) rien ne la distingue de toutes les autres pierres. Pour ceux auxquels une pierre se révèle sacrée, sa réalité immédiate se transforme au contraire en réalité surnaturelle. En d'autres termes, pour ceux qui ont une expérience

⁴³ *Mystagogie* III; PG 91 [trad. roum. cit. p. 17].

⁴⁴ Cf. A. SCHMEMANN, "Worship in A Secular Age", dans *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 16, n° 1 (1972); republié comme *appendices* au vol. *For the Life of the World*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1988, pp. 117-134.

religieuse, la Nature tout entière est susceptible de se révéler en tant que sacralité cosmique. Le Cosmos en sa totalité peut devenir une hiérophanie⁴⁵.

On ne saurait vraiment comprendre le sens profond des hiérurgies dans la vie de l'Église que dans la perspective ouverte par la prophétie du psaume des Vêpres, cette "doxologie écologique" où David exclame: « Tu enverras ton Esprit, et ils seront créés, et tu renouvelleras la face de la terre » (Ps 103, 31).

Si l'on accepte qu'entre la consécration de l'église et l'initiation chrétienne il existe non pas une confusion des plans sacramentels mais une symétrie qui se reflète très bien aussi dans les éléments qui composent le contenu formel des deux rituels, on comprendra mieux le sens de certains actes sacramentels de la consécration, ainsi que les liens qui existent entre ces actes et les psaumes récités au cours même de leur accomplissement. De même que par l'action purificatrice du Baptême l'homme atteint « le point premier même et la route qu'Adam avait quitté étant tombé si bas »⁴⁶, pour pouvoir parcourir ensuite – en tant que *vie en Christ* – le trajet mystique de la déification (*theosis*) accompli par la contemplation de la gloire de Dieu "face à face" (cf. 1 Co 13, 12; Ap 22, 4), de même la lustration préliminaire de la Sainte Table offre les prémisses d'un milieu normal, un topos authentique où les énergies in-créées du Saint Esprit se répandront pleinement à travers l'onction finale par le Saint Chrême. C'est le sens dans lequel l'évêque récite le *Psaume 50*, pendant qu'il accomplit le rit purificateur. Naturellement, on peut appliquer le contenu prophétique de ce psaume aux Saintes Réliques qui seront déposées dans la structure matérielle de l'Autel divin, c'est-à-dire les "os humbles" évoqués par David dans ce psaume (voir aussi le Ps 33, 16) et qui assureront la structure de résistance des "corps spirituels" dont parle Saint Paul (1 Co 15, 42-49).

7. L'onction par le Saint Chrême – l'acte culminant de la consécration: *Alléluia!*

Tout le déroulement du rituel par lequel on construit et on consacre l'Autel en tant qu'axe symbolique autour duquel l'Église articule son organisation dans l'espace et en temps⁴⁷, tout en accomplissant ainsi sa

⁴⁵ Mircea ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, 1979, pp. 15-16.

⁴⁶ N. CABASILAS, *La vie en Christ II*; SC 355, pp. 154-155.

⁴⁷ N. Cabasilas parle des trois axes symboliques – l'Autel, l'Évêque les Saints – par lesquels la vie chrétienne s'organise et s'affirme en tant que *vie en Christ*. Voir à cet égard Pa-

vocation sacramentelle et liturgique, atteint son point culminant au moment où l'évêque verse en croix le Saint Chrême sur la surface de la Table, en disant *Allélouia*, "comme au saint Baptême", selon l'ordre du codex *Barberini*⁴⁸. L'évêque répète ce geste solennel trois fois, en faisant attention à ce que le Saint Chrême forme trois croix sur la surface de la Table, d'où il oindra ensuite, avec les prêtres et les diacres qui forment l'assemblée sacerdotale, la surface tout entière. On trace également de telles croix sur les quatre côtés du pilier de la Table, celui-ci sera à son tour oint en entier⁴⁹.

Tiré des fonds iconographiques du culte ancien-testamentaire, *Allélouia* est devenu une affirmation doxologique essentielle du culte chrétien, tout en exprimant l'entrée mystique dans la réalité de l'au-delà, celle du Royaume de Dieu. Denys l'Aréopagite l'appelle « le saint chant des prophètes inspirés par Dieu »⁵⁰. Tout en appartenant au type de chant mélismatique, où la mélodie l'emporte sur la parole, *Allélouia* suppose et confirme une théophanie, mais aussi un certain état de l'âme compatible avec la présence de Celui qui se révèle Lui-même dans la pureté du cœur et dans la contemplation de l'esprit ombragé par la grâce du Saint Esprit (cf. *Mt* 5, 8; *1 Co* 12, 3). Cette exclamation mélodique d'un type spécial, par laquelle, au-dessus des concepts et au-delà de leur impuissance, l'homme rend gloire à Dieu, confirme le fait extraordinaire de Sa présence, plus réelle encore que ne puissent la rendre toutes les paroles et les explications du langage humain, telle la salutation qui confirme la présence d'une personne à proximité de nous. Ce qui est significatif c'est que cet "hymne mystique" – où l'on peut reconnaître "toute la sagesse des prophètes" comme le dit Nicolas Cabasilas⁵¹ – est intégré dans la divine Liturgie aussi. Il précède la lecture du Saint Évangile, qui "représente le Christ", pour citer de nouveau le mystique byzantin⁵².

À travers ses quelques syllabes, ainsi que par les très anciennes formules mélodiques qui l'animent, l'exclamation *Allélouia* offre un cadre mélodique solennel pour l'onction du nouvel Autel par le Saint Chrême, tout en exprimant aussi la joie de la communauté eucharistique qui glorifiera, par l'intermédiaire de son nouvel Autel, la présence du Christ dans l'Esprit Saint. L'Ordo de l'*Euchologe Barberini* précise que pendant l'onction de l'Autel par le Saint Chrême « on dit le psaume "Voyez qu'il

nayotis NELLAS, *Zoôn theoúmenon. Perspectives pour une compréhension orthodoxe de l'anthropologie* [trad. roum. par I. Ică jr], Deisis, Sibiu, pp. 75-119.

⁴⁸ *L'Eucologio Barberini gr.* 336, p. 166.

⁴⁹ Cf. *L'Eucologio Barberini gr.* 336, pp. 166-167 et J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Græcorum*, éd. Graz, p. 659.

⁵⁰ *Hiérarchie Ecclésiastique* IV, II; PG 3 [trad. roum. cit. p. 85].

⁵¹ *La vie en Christ* V, 23; SC 361, pp. 30-31.

⁵² *Explication de la divine Liturgie* XX, 1; SC 4 bis, pp. 146-147.

est bon, qu'il est doux" [132, 1], en entier »⁵³. À travers les formules poétiques de ce psaume, le prophète David fait allusion au rituel de la consécration du grand prêtre de l'Ancienne Alliance (cf. Ex 40, 13; Lv 8, 12), tout en évoquant Aaron, celui qui a ouvert la suite des grands prêtres d'Israël, en préfigurant le Christ – le Grand Prêtre de notre salut, « qui s'est assis à la droite du trône de la Majesté dans les cieux, ministre du sanctuaire et de la Tente, la vraie, celle que le Seigneur, non un homme, a dressée » (He 8, 1-2)⁵⁴.

Re-lu en perspective sacramentelle, le *Psaume 132* est appliqué tout d'abord au nouvel Autel, en tant qu'image mystique de Celui que Saint Apôtre Paul appelle "le Grand Prêtre des biens à venir" (He 9, 11), Grand Prêtre qui « puisqu'il demeure pour l'éternité, possède un sacerdoce immuable » (He 7, 24). D'autre part, le psaume de la dignité sacerdotale est appliqué à la vie la plus concrète des chrétiens qui se réuniront autour de l'Autel nouvellement consacré pour vivre l'expérience du Corps mystique du Christ, pour devenir eux-mêmes des *christs/oints* – à travers l'Onction baptismale – et pour recevoir le pouvoir spirituel de s'assumer les uns les autres tels des frères dans l'Esprit de l'amour du Christ:

Voyez qu'il est bon, qu'il est doux, d'habiter en frères tous ensemble!
C'est comme un parfum sur la tête, qui descend sur la barbe, sur la barbe d'Aaron, qui descend sur le bord de son vêtement. C'est comme la rosée de l'Hermon, qui descend sur les collines de Sion. Car le Seigneur y a envoyé la bénédiction, et la vie pour les siècles des siècles (*Psaume 132*, 1-3).

Dans ce sens, le nouvel Autel s'imposera aussi en tant que "trône du jugement" pour toute la communauté eucharistique, appelée à rendre réelle dans la vie quotidienne le commandement "d'habiter en frères tous ensemble":

Quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère; viens alors présenter ton offrande,

dit le Christ (Mt 5, 23-24), en traçant de la sorte l'une des lignes directrices majeures de la "liturgie du frère".

⁵³ *L'Eucologio Barberini gr.* 336, pp. 167.

⁵⁴ Dans ce propos de Saint Apôtre Paul on a une allusion claire à la prophétie de Balaam concernant l'*Étoile/Homme* [Christ] qui naîtra de la lignée de Jacob, lignée dont Balaam contemple les *tentes/familles* se répandre « comme des torrents; pareilles à des jardins au bord d'un fleuve, à des aloès plantés par le Seigneur, à des cèdres au bord de l'eau » (Nb 24, 5-6).

8. Revêtement de la Sainte Table: *A Ta maison convient la sainteté, Seigneur, pour la longueur des jours (Psaume 92, 5)*

Après l'accomplissement du rite de l'onction de l'Autel par le Saint Chrême, ce qui signifie que sa consécration a pris fin, l'évêque recouvre la Sainte Table de tissus spéciaux, sur lesquels il met ensuite l'*antimension* et l'*Évangélaire*. L'ordre de nombreux euchologes rédigés à la basse époque byzantine prévoit que le revêtement de l'Autel est précédé par le rite appelé *hyphasmata* (= morceau d'étoffe ou de tissu), qui consiste dans la fixation de quatre pièces de tissu de lin, sur lesquelles se trouvent imprimés les noms ou les images icôniques des Évangélistes, aux quatre coins de la Sainte Table, dans un ordre bien établi⁵⁵. Le premier entre les mystagogues byzantins à mentionner ce rite est Saint Syméon de Thessalonique:

On met tout d'abord quatre toiles aux quatre coins de la Sainte Table, ayant chacun les noms des Évangélistes, car la Table symbolise l'Église tout entière qui s'est rassemblée de tous les coins du monde de Dieu et a été édifiée par le sermon évangélique. Sermon qui a engendré moyennant le don de l'Esprit Saint, tel le lin dans la verdure; et à travers les tentations des ennemis s'est purifié et s'est édifié et, par l'intermédiaire de Ses Apôtres, qui ont chassé des âmes, comme à travers d'embûches tissus en lin a chassé pour Lui-même l'Église. C'est pour cela que les quatre toiles, la chemise et l'*antimension* sont tissus en lin⁵⁶.

Chacune des pièces qui recouvrent et ornent la Sainte Table a sa propre signification, très bien précisée dans la tradition orthodoxe⁵⁷. Bien que les commentaires liturgiques byzantins aient moins insisté sur le symbolisme de ces tissus, on peut, toutefois trouver dans leur contenu assez d'informations concernant le cérémonial du recouvrement et de l'embellissement du nouvel Autel, tant en ce qui concerne les nappes que l'évêque met selon une succession bien établie, que pour ce qui est des étapes du cérémonial comme tel⁵⁸. Nicolas Cabasilas par exemple, mentionne le tissu blanc de lin, qui telle une chemise, couvre le nouvel Autel en entier, et sur lequel on étend d'autres « voiles précieux oints eux aussi par le divin Chrême, tout comme la Sainte Table » pour lui donner "de

⁵⁵ Voir le déroulement et la logique de la mise des quatre images des Évangélistes dans *Arhieratikon*, pp. 165-166. Les Melkites ont une cinquième *hyphasmata*, où sont inscrites les initiales ΙΕ ΧΣ ΝΙ ΚΑ, en prenant pour modèle de "sceau" que l'on met sur les *prospores*. S. SALAVILLE, *Cérémonial de la consécration d'une église selon le rite byzantin*, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1937, p. 31.

⁵⁶ *De sacro templo* 112; PG 155 [trad. roum. cit. p. 113].

⁵⁷ Voir Ene BRANISTE, *Liturgica generală* [Liturgique générale], Bucarest, 1993, pp. 395 et 603-605.

⁵⁸ Cf. *Arhieratikon*, pp. 166-167.

l'éclat et de la beauté". Le mystique byzantin tient à préciser que toutes ces nappes "se rendent dignes" de recevoir sur leur surface, dès l'accomplissement de la Liturgie inaugurale, les saints vases liturgiques⁵⁹. C'est-à-dire, en perspective sacramentelle, ceux-ci ont une fonction similaire aux vases liturgiques utilisés pour la divine Eucharistie, tout en jouissant de la même considération de la part des officiants.

Mais celui qui accordera un intérêt particulier aux tissus de la Sainte Table, tout en précisant le nom, la fonction et la signification propre à chacun d'entre eux, sera Saint Syméon de Thessalonique:

Après avoir mis les Évangélistes, il met la *katasarka* [la chemise d'Autel] qui symbolise le suaire du Corps divin de Celui qui est mort pour nous. Ensuite il met la couverture de la Table, qui, étant plus lumineuse, symbolise la gloire de Dieu, car l'Autel est le trône de Dieu, ou bien parce qu'elle symbolise les vêtements du Sauveur, qui ont resplendi comme la lumière [cf. *Mt* 17, 2]. On met ensuite l'antimension, qui symbolise la gloire et la résurrection du Christ. Parce qu'après la Résurrection aussi, les Apôtres l'ont vu roulé et mis de côté [cf. *Jn* 20, 7]. C'est pour cela que celui-ci est plié; il s'appelle *ilition*, car il a été sur la tête du Christ, et l'on met sur lui l'Évangile à la place du Sauveur⁶⁰.

Pendant que l'évêque étend la *katasarka* sur l'Autel et lie en forme de croix les ficelles au pilier de celui-ci, on lit le *Psaume 131*: « Souviens-toi, Seigneur, de David, et de sa douceur ». Il étend ensuite sur la Sainte Table un second tissu étincelant (*endytê* ou *ependytis*), dont les marges atteignent la terre. Il accomplit ce geste rituel sur le fond sonore du *Psaume 92* – « Le Seigneur règne, il s'est revêtu de beauté » – entonné « une ou plusieurs fois, jusqu'à ce qu'il finit de recouvrir la Sainte Table »⁶¹. Le dernier verset du psaume – « Tes témoignages sont entièrement dignes de foi; à ta maison convient la sainteté, Seigneur, pour la longueur des jours » – est appliqué au nouveau sanctuaire, devenu par l'action sacramentelle de l'évêque "maison de Dieu" (cf. *Jn* 2, 17). C'est du *Typicon Patmos 266*, qui date de la fin du IX^e siècle ou du début du Xe⁶², que l'on sait que le tropaire baptismal « Vous tous qui dans le

⁵⁹ *La vie en Christ* VI, 4; SC 361, pp. 14-15.

⁶⁰ *De sacro templo* 112; PG 155 [trad. roum. cit. p. 113-114].

⁶¹ *L'Eucologio Barberini gr. 336*, p. 167. Deux des affirmations du *Psaume 92* – « À ta maison convient la sainteté, Seigneur » (v. 5) et « Le Seigneur règne, il s'est revêtu de beauté » (v. 1) – forment le contenu des *prokimenons* (le *prokimenon* correspond au graduel latin) qui accompagnent la lecture de l'épître à la fin du rituel de la consécration (*He* 3, 1-5). Cf. J. GOAR, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, éd. Graz, p. 663.

⁶² V. RUGGIERI, *Consacrazione e dedicazione di chiesa, secondo il Barb. gr. 336*, p. 107. Sur le *Typicon de Patmos 266* voir J. MATEOS, *Le Typikon de la Grande Église I. Le Cycle des douze mois*, Rome, 1962, pp. X-XVIII.

Christ avez été baptisés, vous avez revêtu le Christ » (*Ga* 3, 27) était chanté auparavant avec l'exclamation du début du *Psaume* 92, qui glorifie le royaume de Dieu dans l'univers. Le fait que dans le rite de la consécration de l'église on récite ce psaume pendant le revêtement de l'Autel, exprime une fois de plus l'analogie entre ce rituel et le mystère du Baptême.

Par la suite l'évêque « encense la Sainte Table, le ieration et l'église en récitant le *Psaume* 25 "Rends-moi justice, Seigneur, car j'ai marché en mon innocence. Parce que j'espère dans le Seigneur, je ne faiblirai pas", une ou plusieurs fois jusqu'à ce tout soit encensé », selon l'ordre de l'*Euchologe Barberini*⁶³. Lorsqu'il parle de l'inauguration de la cathédrale de Tyr (Phénicie), Eusèbe de Césarée dit que le *Psaume* 25 a été chanté par la foule venue pour assister à l'événement⁶⁴. De toute façon, cette impressionnante invocation de la justice divine est appliquée à l'Autel nouvellement consacré, à travers un recours aux exigences morales et missionnaires imposées au prêtre et à toute la communauté eucharistique qui s'approchent de celui-là:

Je me laverai les mains parmi les innocents, et je ferai le tour de ton autel, Seigneur, afin d'entendre le son de la louange et de raconter toutes les merveilles (v. 6-7).

Ce qui est significatif c'est que la deuxième partie du *Psaume* 25 (v. 6-12) représente le contenu de la prière sacerdotale récitée pendant le lavage rituel qui suit le moment où l'on a endossé les vêtements sacerdotaux et précède la *proskomidie*, c'est-à-dire le rite de la préparation et de la bénédiction des Dons eucharistiques. Et la confession: « Seigneur, j'ai aimé la beauté de ta demeure, et le lieu où réside ta gloire » (v. 8) est introduite dans le cadre de la Liturgie inaugurale comme texte du *koinonikon*, c'est-à-dire le chant de communion. Dans la deuxième partie du verset final, le Psalmiste affirme la dimension communautaire de toute doxologie: « Dans les assemblées je te bénirai, Seigneur ». Cette idée, si familière à la piété des psaumes (cf *Ps* 21, 24; 47, 8; 67, 27), marquera de façon décisive la spiritualité liturgique de l'Orthodoxie œcuménique.

Conformément à l'ordre de l'*Euchologe Barberini*, le rite de l'encensement exécuté par le patriarche, pendant que l'on récitait le *Psaume* 25, était accompagné du rite de l'onction de l'église par le Saint Chrême:

l'un des évêques présents, en tenant le vase au Saint Chrême, suit de près [le patriarche] et signe du Myron en forme de croix, chaque colonne et pilier du temple⁶⁵.

⁶³ *L'Eucologio Barberini gr.* 336, p. 167.

⁶⁴ *Histoire ecclésiastique* X, IV, 7; SC 55, p. 83.

⁶⁵ *L'Eucologio Barberini gr.* 336, p. 167.

Naturellement, lorsqu'on parle de la consécration de l'église, l'action sacramentelle de l'évêque concerne presque exclusivement le divin Autel. De celui-ci la Grâce sanctifiante se répand sur toute l'église, par le prolongement de l'onction par le Saint Chrême. Le fait que le rite de l'onction se répand depuis l'Autel sur toute l'église, est significatif pour la mystique orthodoxe de l'espace sacré. L'édifice liturgique tout entier, assumé comme tel par la conscience chrétienne est considéré comme *image* du Royaume des cieux et *milieu sacré* où – à travers le Corps mystique de l'Église – le Christ participe à l'histoire personnelle de chaque chrétien et de chaque communauté eucharistique. En tant que « Grand Prêtre des biens à venir » (*He* 9, 11) le Christ actualise dans la réalité la plus concrète du monde la réalité de l'au-delà, celle de son Royaume, qui se révèle de la sorte « dans la plénitude de la puissance et de la gloire » (*Mt* 24, 30).

La raison pour laquelle l'évêque prolonge le rite de l'onction par le Saint Chrême sur tout l'édifice liturgique est expliquée par Nicolas Cabasilas dans une belle méditation théologique à la fin du cinquième livre de son traité *La vie en Christ*:

Faisant le tour de l'édifice, il [l'évêque] l'oint entièrement de chrême, afin d'en faire une maison de prière, de rendre ce nom effectif et de favoriser nos prières. Car l'accès des hommes à Dieu, et ce qui fait monter nos prières en droite ligne comme l'encens, c'est le *Chrême répandu*, [cf. *Ct* 1, 2], le Sauveur, devenu notre avocat et notre médiateur auprès de Dieu. [...] Voilà pourquoi il était juste que, dans la maison où nous invoquons Dieu et où se trouve un *atelier de prière*, fût répandu le très saint chrême: afin qu'elle tourne vers elle le Dieu qui y est invoqué et que, selon la prière de Salomon, « ses yeux nuit et jour soient ouverts sur cette maison » [cf. *1 R* 8, 29]. Au reste, afin que ce temple qui est appelé temple de Dieu fût en rapport avec le véritable temple et eût quelque chose de commun avec lui, il fallait que comme le véritable temple fût chrismé par la divinité [cf. *Ac* 10, 38], de la même façon celui-là aussi devînt christ en étant oint par le chrême. J'appelle temple véritable de Dieu son corps très saint, comme lui-même l'a appelé en disant: « Détruisez ce temple » [cf. *Jn* 2, 19]⁶⁶.

Un autre témoin important de la tradition liturgique byzantine, Saint Syméon de Thessalonique, tout en interprétant lui aussi le sens de ce détail caractéristique du rituel orthodoxe, dit que le Myron,

ayant sanctifié tout d'abord la Sainte Table, depuis celle-ci – comme de prémices et d'une source de sainteté – sanctifie toute la maison [de prière], tout aussi comme le Christ qui a sanctifié par Sa Grâce divine, en

⁶⁶ *La vie en Christ* V; SC 361, pp. 34-37.

s'étant incarné, toute notre nature; tout en recevant ensuite cette Grâce, les Apôtres l'ont répandue dans tout le monde⁶⁷.

9. La procession des Saintes Réliques: [...] élevez-vous, portes éternelles, et le Roi de gloire entrera (Psaume 23, 9)

On a vu que dans les anciens manuscrits byzantins qui contiennent le rite de la consécration de l'église on fait la distinction entre *consécration* (*kathierosis*) et *inauguration* (*enkaenia*), les deux parties de la même unité liturgique étaient séparées et célébrées dans des jours différents. Si dans la première partie du rituel a lieu la consécration proprement-dite, la deuxième partie est dédiée à la procession du transport des Saintes Réliques à l'église nouvellement consacrée où l'évêque les déposera dans le "tombeau" préparé d'avance dans le pilier de l'Autel, après quoi on officie la première Liturgie eucharistique.

Le reliquaire contenant les Saintes Réliques, posé sur le *diskos* utilisé à la divine Liturgie pour le Saint Agneau (la patène), est "scellé" avec l'*astérisque* et couvert de l'*äer* (*kalumna*), et on le dépose – dans la soirée qui précède – sur l'Autel de l'église qui se trouve dans le voisinage de celle qui doit être inaugurée. Ici on célèbre l'office solennel des Vêpres avec veillée et des Matines de la consécration. En fait, il s'agit du rite de la *Commémoration des Renouveaux* [de l'église] *de la Sainte Résurrection de notre Seigneur Jésus Christ de Jérusalem*, fêtée chaque année le 13 septembre⁶⁸, où l'on ajoute des éléments tant de la liturgie du jour où l'on fait la consécration de l'église que de celle du jour consacré au saint sous la protection duquel se trouve celle-ci.

Le jour de l'inauguration (*enkainia*) l'évêque prend les Saintes Réliques et, dans le cadre d'une procession solennelle, les porte vers la nouvelle église. Dans l'ancienne tradition byzantine, la procession du transport des Saintes Réliques et de leur mise dans l'église nouvellement consacrée recevait le caractère d'une procession impressionnante, dont on considérait le prototype la procession de la translation de l'Arche de l'alliance à la Cité du Sion (cf. 2 S 6). À Constantinople, le patriarche – tenant les reliques sur ses genoux – était transporté vers l'église qui allait être inaugurée, juste dans le char de cérémonies de l'empereur, tandis que ce dernier, parcourait *per pedes*, derrière le char, le trajet de la procession. En 551, par exemple, lors de l'inauguration de l'église Sainte

⁶⁷ *De sacro templo* 114; PG 155 [trad. roum. cit. p. 114].

⁶⁸ Voir l'ordo dans le *Menée de Septembre*, dans *Arhiératikon*, pp. 137-147 et dans le *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, pp. 317-324.

Irène de Constantinople, fondation de l'empereur Justinien, les Saintes Réliques ont été portées par deux patriarches: Ménas de Constantinople et Apollinaire d'Alexandrie⁶⁹.

Conformément au rituel pratiqué de nos jours, plus réduit, la procession avec les Saintes Réliques fait le tour de la nouvelle église trois fois, le trajet est marqué par trois arrêts devant les portes de celle-ci. Lors du premier arrêt on lit les péricopes de l'*Apôtre* (He 2, 11-18) et de l'*Évangile* (Mt 16, 13-20), après quoi l'évêque récite, agenouillé, la prière attribuée à Calliste I, patriarche de Constantinople (siècle XIV). Pendant le deuxième arrêt on lit deux autres péricopes de l'*Apôtre* (He 9, 1-7) et de l'*Évangile* (Lc 10, 38-42), suivies de la deuxième prière du patriarche Calliste, lue par l'évêque toujours agenouillé. Enfin, après le troisième tour on entre dans le narthex et, devant les portes qui donnent sur la nef, appelées auparavant les "portes royales", l'évêque lit la troisième prière solennelle de la procession des Saintes Réliques⁷⁰.

Evidemment, la procession des Saintes Réliques parcourt un trajet symbolique qui préfigure l'"enceinte" infinie du Royaume des Cieux, "localisée" de façon mystique de même dans l'espace géographique de la communauté eucharistique respective. À la fin de cette procession solennelle, par laquelle on trace symboliquement le cercle de l'éternité dans l'espace géographique et dans la vie de la communauté eucharistique, l'évêque s'arrête devant les portes fermées du narthex et ordonne qu'elles soient ouvertes pour que l'*Empereur de la gloire* entre⁷¹. On sait que le *narthex* ou *pronaos* a toujours représenté un élément caractéristique de l'architecture liturgique orthodoxe. Placé à l'extrémité occidentale de l'intérieur d'une église byzantine, le narthex est séparé du naos par un mur à trois portes, dont celles du milieu s'appelaient dans les temps anciens les "portes royales". C'est ici que l'on garde les fonts baptismaux et c'est toujours ici que l'on célèbre, surtout dans les monastères, certains offices liturgiques. Dans les basiliques du christianisme primaire, le narthex était réservé aux catéchumènes et à certaines catégories de pénitents. La pratique liturgique actuelle exige que la procession des Saintes Réliques s'arrête devant la porte d'entrée de l'église.

C'est de la substance prophétique du *Psaume 23* que l'on a tiré et introduit dans le rituel de la consécration la formule liturgique par laquelle l'évêque provoque l'ouverture des portes de l'église pour l'entrée solen-

⁶⁹ Cf. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, 1925, pp. 437-438.

⁷⁰ Cf. *Arhiératikon*, pp. 149-156.

⁷¹ *L'Eucologio Barberini gr. 336*, pp. 172-173.

nelle avec les Saintes Réliques. Il s'agit du dialogue final, auquel l'exégèse patristique a donné une interprétation christologique:

Levez vos portes, princes, et élevez-vous, portes éternelles, et le Roi de gloire entrera. Qui est ce Roi de gloire? Le Seigneur fort et puissant, le Seigneur puissant dans le combat. Levez vos portes, princes, et élevez-vous, portes éternelles, et le Roi de gloire entrera. Qui est ce Roi de gloire? Le Seigneur des Puissances, c'est Lui le Roi de gloire!

Parmi les représentants de l'exégèse patristique qui ont lu ce dialogue en clef christologique, nous mentionnons Justin le Martyr, Irénée, Origène, Athanase le Grand, Grégoire de Nysse et Ambroise⁷². On retrouve la même interprétation chez Romain le Mélode⁷³, ainsi que dans l'hymnographie liturgique de la fête de l'Ascension du Seigneur⁷⁴.

Dans son essai mystagogique dédié à la consécration de l'Autel, Nicolas Cabasilas se rapporte à cette tradition exégétique et liturgique, tout en appliquant lui-aussi les formules du dialogue final du *Psaume 23* au moment de l'ascension aux cieux du Christ ressuscité. L'évêque:

prend les ossements des saints martyrs qu'il a préparés dans ce but; il les dépose sur l'un des deux vases sacrés qui sont sur l'autel, celui sur lequel il dépose le très saint don, il les recouvre du voile même dont il le recouvre, il les élève très pieusement et, les portant au-dessus de sa tête, il s'avance vers le sanctuaire à consacrer, et de nombreux fidèles rehaussent la beauté de sa marche par des cierges, des chants, de l'encens des parfums. S'avançant ainsi, quand il atteint l'église et qu'il se trouve devant elle, il se tient devant les portes fermées et ordonne à ceux qui sont à l'intérieur d'ouvrir les portes "au roi de gloire"; après avoir prononcé lui-même et écouté de ceux qui sont à l'intérieur les paroles même que David prête aux anges qui se répondent au moment où le Sauveur monte vers le ciel, quand les portes s'ouvrent, il entre en portant au-dessus de la tête cette patène recouverte du voile. Quand il se trouve à l'intérieur du sanctuaire et devant la table elle-même, il dépose la patène sur l'autel et la dévoile; puis il en ôte le trésor qui y était contenu et le place dans un reliquaire dont la taille est adaptée à ce qu'il doit contenir⁷⁵.

Après l'ouverture des portes de l'église la procession solennelle des Saintes Réliques avance jusqu'au divin Autel, où elles sont insérées dans la plus concrète matérialité de celui-ci, pour que par cet élément aussi il

⁷² J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, pp. 410-414.

⁷³ Cf. *Hymnes*; SC 283, tom. V, Paris, 1981, pp. 16-17.

⁷⁴ Cf. *Penticostar*, Bucarest, 1988, pp. 247-250.

⁷⁵ *La vie en Christ* V, 5-7; SC 361, pp. 16-17.

puisse devenir une vraie image de l'Autel céleste évoqué par Saint Jean l'Évangéliste:

Je vis sous l'autel les âmes de ceux qui furent égorgés pour la Parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils avaient rendu. Ils crièrent d'une voix puissante: « Jusques à quand, Maître saint et vrai, tarderas-tu à faire justice, à tirer vengeance de notre sang sur les habitants de la terre? » (Ap 6, 9-10).

Le rit de la translation des Reliques vers le divin Autel nous suggère une montée mystique vers la Sainte colline de Sion avec son Temple en tant que centre cosmique. C'est d'ici que le Grand Prêtre Christ – à travers les actes sacramentels – réalisera la sanctification et le salut de la communauté eucharistique pour laquelle on a érigé le nouvel Autel. Dans cette séquence du rituel de la consécration de l'église on peut saisir l'application concrète de la "montée en marches", à laquelle font souvent allusion les psaumes (voir Ps 23, 3; 83, 6 et 83, 8) et qui est devenue un thème définitoire de la mystique de la demeure du culte. Le trajet de cette montée de la Sainteté traverse tout l'espace liturgique sur l'axe horizontal ouest-est, dès l'entrée dans l'église jusqu'au divin Autel⁷⁶. Ayant la mission de représenter sur le plan sacramentel la main immaculée et pleine de pouvoir divin du Rédempteur, selon l'affirmation des Saints Denys l'Aréopagite et Nicolas Cabasilas, l'Autel imprimera à toute la demeure de la prière les énergies sanctifiantes de la Grâce divine, pour que la demeure en question devienne vraiment "la maison de Dieu et la porte du ciel", telle la contemplation prophétique du Patriarche Jacob (cf. Gn 28, 17).

10. En guise de conclusions: Le rituel de la consécration de l'église comme milieu de la re-lecture sacramentelle du Psautier

La liturgie et la catéchèse de l'époque apostolique ont proposé à la conscience chrétienne la voie d'une re-lecture de l'Ancien Testament à la lumière de la révélation du Christ. Il était question de s'assumer une démarche restauratrice et récupératrice basée sur l'attitude du Rédempteur-même à l'égard du patrimoine biblique: « Vous scrutez les Ecritures parce que vous pensez avoir en elles la vie éternelle, et ce sont elles qui me rendent témoignage », dit Jésus aux Juifs qui « n'en cherchaient que davantage à le tuer, puisque, non content de violer le sabbat, il appelait

⁷⁶ Pour le thème de la montée mystique dans le cadre de l'espace liturgique, voir Paul EVDOKIMOV, *L'Art de l'icône. Théologie de la beauté*, Desclée de Brouwer, 1981, pp. 134-137 et D. STANILOAȘ, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, pp. 37-46.

encore Dieu son propre Père, se faisant égal à Dieu » (*Jn* 5, 18 et 39). Par l'acte de la lecture de l'Écriture dans le cadre du culte, l'Église rend actuelle dans la vie de ses communautés eucharistiques l'expérience des deux disciples qui – après la résurrection du Christ, lorsque Celui-Ci, chemin faisant avec eux vers Emmaüs, « commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, [...] leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (*Lc* 24, 27) – se demandaient: « Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures? » (*Lc* 24, 32)⁷⁷.

Pour les communautés chrétiennes créées après la Pentecôte, l'histoire du texte biblique n'a pas pris fin avec la fin de l'Ancienne Alliance. Ces communautés lisaient et recevaient le texte biblique en tant que message révélé, c'est-à-dire en sa qualité de *Parole de Dieu*. Une Parole vivante et édifiante qui, même après l'événement crucial que l'Apôtre Paul appelle l'« accomplissement du temps » (*Ga* 4, 4), continue à travailler dans la vie du monde, en modelant et en impliquant les membre du *nouvel Israël* dans « l'œuvre du ministère, en vue de la construction du Corps du Christ », pour atteindre « à l'unité dans la foi et dans la connaissance du Fils de Dieu, et [pour] constituer cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (*Ep* 4, 12-13). C'est pourquoi, dès son commencement, toute la vie liturgique de l'Église s'est articulée dans la perspective d'une re-lecture et d'une interprétation chrétienne de l'Ancien Testament⁷⁸.

C'est à juste raison que l'on a affirmé qu'on peut considérer le *Psautier* comme un résumé de toute l'Écriture et en même temps, la « clef » de la Révélation divine.

Le livre des psaumes renferme tout le profit qu'on tire des autres livres: il prophétise l'avenir, remémore les événements historiques, établit des règles de conduite, suggère ce qu'il faut faire; et, en un mot, c'est le trésor des bons enseignements ouvert à tous, où chacun trouve ce qu'il lui faut,

dit Saint Basile le Grand⁷⁹. Saint Denys l'Aréopagite dit à son tour que

la sainte psalmodie qui accompagne à peu près tous les mystères hiérarchiques ne devait pas manquer non plus au plus hiérarchique de tous.

⁷⁷ Voir Patrick PRETOT, « Les yeux ouverts des pèlerins d'Emmaüs. Reflexion sur l'utilisation théologique et liturgique d'un texte évangélique », dans *La Maison-Dieu* 195 (1993/3) 7-48.

⁷⁸ Cf. Placide DESEILLE, *Le Psautier des Septante*, introd. la *Les Psaumes – Prières de l'Église*, YMCA – Press, 1979, pp. 11-16.

⁷⁹ *Homélie sur le Psaume 1*; PG 29 [trad. par B. LANDRY, dans *Les Psaumes commentés par les Pères*, Desclée de Brouwer, 1983, p. 27].

[...] D'autre part, ces divins chants sacrés qui ont pour dessein de célébrer la révélation et toutes les opérations divines, de redire tout ce qu'ont divinement opéré les hommes de Dieu, constituent le poème historique complet de tous les mystères divins et confèrent à tous ceux qui les écoutent dans un esprit divin le pouvoir durable de recevoir et de distribuer tous les sacrements de la hiérarchie⁸⁰.

Tant la tradition judaïque que celle chrétienne ont eu une aiguë conscience de la fonction décisive du *Psautier* en tant que support de la vie religieuse personnelle et communautaire. C'est pourquoi il faut considérer les psaumes comme point de rencontre essentiel entre le judaïsme et le christianisme. À l'horizon de la prière et de la poésie des psaumes, le judaïsme et le christianisme se sont rencontrés en tant que *figures* symétriques et complémentaires, probablement dans une plus grande mesure que dans les autres institutions religieuses de la Révélation, tout en surpassant de la sorte la temporalité linéaire et les tensions de l'histoire, en signifiant et en anticipant l'éternelle Liturgie du huitième jour. C'est-à-dire le jour plénier de l'éternité, lorsque la nouvelle Jérusalem, à laquelle ont fait référence tant les communautés judaïques que les chrétiennes, sera complètement insérée dans les structures transfigurées du monde restauré en Christ. C'est l'Évangéliste Jean qui a contemplé cette séquence de l'histoire: « Et la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, je la vis qui descendait du ciel, de chez Dieu; elle s'est faite belle, comme une jeune mariée parée pour son époux », pour devenir "la demeure de Dieu avec les hommes", *tente/cité* où « Il aura demeuré avec eux; ils seront son peuple, et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu » (Ap 21, 2-3).

Les psaumes ont constitué un milieu idéal de la remémoration de l'histoire de l'Israël en tant que peuple des attentes messianiques. L'exégèse judaïque traditionnelle avait affirmé que "les rayons des mille versets du *Psautier*" se rangent exactement autour du thème central du salut messianique et de son écho dans la conscience de chacun des fils du peuple de Dieu. Le Temple de Jérusalem a eu un rôle fondamental dans l'affirmation de cette idée. Chaque psaume est conçu telle une séquence de cette histoire sacrée, mais aussi comme une illustration d'un trajet tout aussi dramatique que mystique, qui commence dès les premiers jours de la création, pour se continuer par l'exil dans un monde hostile et par toutes les "terreurs" de l'histoire (M. Eliade), mais aussi par la présence de la *gloire* (*Shekinah*) de Dieu dans l'enceinte sacrée du Saint des Saints (cf. Ex 40, 34-38 et 1 R 8, 10-11). Une "habitation" qui anticipait et préparait l'arrivée de Messie dans la vie du monde. On a conféré aux

⁸⁰ *Hiérarchie Ecclésiastique* III, III, 4; PG 3 [trad. roum. cit. p. 80].

chants de victoire et de louange des psaumes la fonction d'invocations et de doxologies du Royaume du Christ. Un Royaume dont la présence et action se révèle de façon sacramentelle à travers les divins Autels des communautés eucharistiques qui constituent l'Église dans son hypostase d'"édifice de Dieu" (cf. *1 Co* 3, 9).

Le *Psautier* a été un élément essentiel de la vie sacramentelle et spirituelle dans l'Église primaire, ayant eu une importante contribution à la cristallisation de sa tradition liturgique, mais aussi à l'affirmation de ses racines sémitiques, que l'on ne saurait pas renier. En ce sens, avant même d'en faire son "manuel" de prière quotidienne, l'Église a lu toujours le *Psautier* dans ses assemblées liturgiques en tant que livre des prophéties messianiques, accomplies en Christ⁸¹. Le *mystère du Christ* ainsi que le *mystère de l'église/temple*, avec sa fonction sacramentelle et sa vocation de présager et de préparer l'époque de la *nouvelle Jérusalem*, de la *cité céleste*, qui n'aurait plus de temple, « car son temple, c'est le Seigneur, le Dieu Tout-Puissant ainsi que l'Agneau » (*Ap* 21, 22), sont souvent évoqués dans le *Psautier* par des images de grande profondeur théologique et de grande beauté poétique. Le rituel orthodoxe de la consécration de l'église s'avère révélateur en ce sens. Les gestes sacramentels que l'évêque accomplit au rythme du chant des psaumes mettent, à partir de ce siècle encore, le fondement d'« un ciel nouveau et une terre nouvelle » des siècles à venir (*Ap* 21, 1), quand « toutes choses auront été soumises » à Dieu en Christ, « afin que Dieu soit tout en tous » (*1 Co* 15, 28). À la lumière de la perspective exégétique suggérée par le rituel de la consécration de l'église, chacun des psaumes que la conscience liturgique de l'Orient chrétien a intégrés dans la substance de celui-là révèle de nouvelles dimensions du *mystère* du Christ. Une étude plus attentive du cycle des psaumes chantés pendant le déroulement du service divin, qui ait en vue leur contenu théologique et leur relation avec les actes sacramentels faits par l'évêque, pourrait projeter une nouvelle lumière sur le rapport du culte chrétien avec le culte judaïque et ouvrirait, en même temps, de nouvelles perspectives de compréhension de la christologie, la pneumatologie, l'ecclésiologie et l'anthropologie de la *vie en Christ*.

⁸¹ Voir A.-G. HAMMAN, *Introduction à Les Psaumes commentés par les Pères*, pp. 13-17. Saint Athanasie d'Alexandrie, dans sa lettre à Marcellin (PG 27) – qui constitue l'une des plus avisées introductions à la lecture chrétienne du *Psautier* – a dressé une liste presque exhaustive des plus représentatifs fragments où la Tradition ait vu tout autant de prophéties messianiques. Cf. Pl. DESEILLE, "Le Psautier des Septante", introd. à *Les Psaumes – Prières de l'Église*, pp. 12-15.

Le rituel de la consécration d'une église accorde aux psaumes un statut privilégié, qu'ils n'ont plus dans aucune des unités du culte de la tradition orthodoxe, ce qui fait que cet ordre se détache d'une certaine manière, des autres unités du culte de la tradition liturgique orthodoxe. On peut d'ailleurs affirmer que les psaumes représentent, à côté des autres lectures bibliques, le plus ancien élément du rite, tel qu'on peut le déduire aussi du discours prononcé par Eusèbe de Césarée en l'honneur de son ami, l'évêque Paulin, lors de la dédicace de l'imposante cathédrale de Tyr (Phénicie)⁸². À côté des trois lectures parémiologiques des Vêpres (*I R* 8, 22-30; *Ez* 43, 26 – 44, 4; *Pr* 3, 19-34) et des péripécopes de l'*Apôtre* et de l'*Évangile*, lues au cours de la procession des Saintes Réliques (*He* 2, 11-18 et *Mt* 16, 13-20; *He* 9, 1-7 et *Lc* 10, 38-42) et à la fin du rituel (*He* 3, 1-5 et *Jn* 10, 22-30), les psaumes intégrés au service divin de la consécration d'une église réussissent à nous transmettre aussi bien que possible l'écho des changements produits dans l'histoire de l'Église après la cessation des persécutions. En ce qui concerne la demeure du culte comme tel, on a vu que ces changements ont conduit à la cristallisation d'une nouvelle perspective sur sa fonction sacramentelle et sur sa signification symbolique. Il s'agit de l'articulation d'une vraie *théologie du temple chrétien*, et cela se fait dans le contexte de l'apparition de la "piété mystériologique" dont parle le père Al. Schmemmann⁸³.

Les psaumes insérés dans la structure du rituel de la consécration nous aident à mieux comprendre la perspective biblique du culte de l'Église orthodoxe. En même temps, ces impressionnants chants de louange et de glorification de Dieu, qui ont joui d'un grand prestige tant dans la tradition liturgique ancien-testamentaire, que dans la tradition liturgique de l'Église primaire, confèrent à l'événement une atmosphère de grande solennité et de fête. On sait d'ailleurs que jusque vers le VII^e siècle les lectures des livres de l'Ancien Testament et tout spécialement des psaumes, représentaient un élément important de la Liturgie des catéchumènes; ces lectures précédaient les péripécopes de l'*Apôtre* et de l'*Évangile*. Quant à la Liturgie de Saint Jean Chrysostome, c'est à peine vers le VIII^e siècle que les lectures ancien-testamentaires en ont disparu, c'est-à-dire à l'époque même où l'ordre de la consécration de l'église transmis par le fameux *Euchologe* du *Codex Barberini* a été fort marqué par la présence des psaumes⁸⁴.

⁸² *Histoire ecclésiastique* X, IV, 9; SC 55, p. 83.

⁸³ *Introduction to liturgical theology*, chap. III.

⁸⁴ Voir à cet égard J. MATEOS, *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. Étude historique*, Roma, 1971 (= *Orientalia Christiana Analecta* 191), pp. 130-131; A. KNIAZEFF, *La lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament dans le rite orthodoxe, dans la prière des Heures*, Paris, 1963 (= *Lex orandi* 35), pp. 207-208.

Naturellement, la présence des psaumes dans la substance du rituel de la consécration de l'église est tout à fait normale si l'on a en vue le fait que le *Psautier* a constitué un élément essentiel de la vie sacramentelle et spirituelle de l'Église primaire, ayant eu une contribution importante à la cristallisation de la tradition liturgique chrétienne. Ils représentent l'arrière-plan sonore de la plupart des actes sacramentels qu'accomplit l'évêque pour transformer un édifice matériel – construit conformément aux exigences dogmatiques, liturgiques, canoniques et esthétiques de l'Église – en *topos* de la présence divine, sanctifiante et rédemptrice. Ils représentent de même la section la plus importante du fond biblique de la théologie de l'église/temple, tel que s'exprime cette théologie dans les actes et les formules sacramentels du rituel de la consécration. D'autre part, le groupe de psaumes qui accompagnent et soutiennent l'action de l'évêque affirment clairement le contenu sacramentel et théologique de cet impressionnant service liturgique. Dans leur substance prophétique on peut saisir tout un réseau de correspondances entre types et antitypes, entre les événements ou les institutions religieuses de l'histoire de l'Ancien testament et ceux qui se sont révélés à l'"accomplissement du temps".

Ioan BIZĂU

III

AUTRES EXEMPLES



LES OFFICES BYZANTINS DE LA PASSION, INTERPRÈTES DE LA POLÉMIQUE DU CHRIST AVEC LES JUIFS DANS L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

1. Status questionis: l'Écriture-Liturgie

L'expression *Juifs* (Ioudaioi), spécifique du quatrième Évangile, est plus équivoque chez Jean que dans l'hymnographie byzantine de la Semaine de la Passion. Dans l'Évangile, elle est employée au pluriel soixante et onze fois avec une grande diversité de sens possibles¹. Chez les synoptiques, ce terme apparaît en général dans le récit de la Passion, notamment pour le titre, *le Roi des Juifs* (Mc 6 fois et Mt 5 fois; Lc 5 fois). Alors que dans les offices de la Semaine Sainte, du Lundi au Samedi Saint, l'occurrence du terme *les Juifs* n'est que de l'ordre d'une vingtaine².

La terminologie polémique du Christ avec les Juifs est si forte dans cet Évangile que certains exégètes y ont vu l'origine de l'antijudaïsme chrétien³.

En "traquant" l'expression dans le texte de l'Évangile et dans le dossier hymnographique sur la Passion, nous voudrions prêter une attention particulière aux textes définis généralement comme polémiques. C'est la conjoncture des textes qui nous permettra de comprendre la réciprocité entre l'Écriture et la Liturgie.

Si les termes scripturaux, empruntés par la liturgie, nous livrent un moyen de lecture de l'Écriture Sainte, les textes liturgiques eux-mêmes nous montrent qu'un terme peut acquérir un sens particulier dans son application. La difficulté de l'interprétation du texte se trouve, au préalable, dans le déplacement d'un concept, d'un milieu vers un autre, et dans la variation de terminologie qui s'exprime à travers un nouveau développement, amplifié et redoublé par l'hymnographie.

¹ Sur le terme *Juifs*: Pierre GRELOT, *Les Juifs dans l'Évangile de Jean*, enquête historique et réflexions théologiques, Gabalda, 1995 et Jean Charles L'EPLATTENIER, "Les Juifs dans le quatrième Évangile", in *Lection Divina* (hors série), *Procès de Jésus, Procès des Juifs ?*, Cerf, 1998.

² Nous avons utilisé le texte grec du *Triodion* d'après l'édition de Venise, 1863 et la traduction en français de Jacques TOURAILLE, Saint-Serge, Paris, 1974.

³ F. BLANCHETIERE, "Au sources de l'antijudaïsme chrétien", in RHPR 53 (1973) 353-398. F. MUSSNER, *Traité sur les Juifs*, Paris, 1981, pp. 50-53. Voir aussi F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, p. 163 note 4. et G.M. SMIGA, *Pain and Polemic, antijudaism in the Gospels*, New-York, 1992. Voir aussi G. CARON, *Qui sont les Juifs dans l'évangile de Jean ?* Bellarmin, 1997.

Les exégètes ont éprouvé depuis longtemps le besoin d'étudier le phénomène interprétatif de la polémique entre la Synagogue et l'Église, dans le milieu du Nouveau Testament et particulièrement chez Jean. L'expression johannique *Juifs* a été examinée dans l'Évangile du point de vue historique et communautaire, ce qui met en évidence la complexité de la question⁴.

En ce qui concerne l'étude des textes liturgiques, la question n'a pas été, à ma connaissance aussi approfondie. Une étude complémentaire sur l'histoire de l'interprétation du terme les *Juifs* dans la littérature byzantine contribuera certainement de constater la complexité même de l'interprétation liturgique⁵.

2. Première approche: synchronie johannique

Jean utilise la technique narrative de la reprise thématique. Et c'est le recommencement thématique qui nous permet de mieux voir l'unité et l'augmentation des éléments polémiques à l'intérieur du texte de l'Évangile.

C'est la continuation de l'expression et les strates littéraires qui orientent l'interprète pour découvrir la réouverture et les échanges de textes polémiques, d'une part, et l'application par la méditation hymnographique d'autre part.

Si l'Évangile développe le processus de l'aggravation et interprète le conflit qui oppose le Christ, venu du *Père* et le monde d'en bas, incrédule et hostile à Dieu, les textes liturgiques interprètent l'expression *Juifs* comme les *siens*, mais aussi, comme une génération séparée, figurative, car elle représente l'incroyance et le rejet de la révélation du Christ depuis l'origine de l'Évangile. C'est une idée fondamentalement liturgique.

⁴ Sur l'Histoire de la communauté johannique: Raymond E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament ?* Bayard, 2000, pp. 416-418. S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien*, Cerf, 1998. S. LEGASSE, *Le procès de Jésus, l'histoire*, Cerf, Paris, 1994 (= *Lectio Divina* 156); et de même: *Le procès de Jésus. La Passion dans les quatre évangiles*, Cerf, Paris, 1995 (= *Lectio Divina*, Commentaire 3). Voir aussi *Procès de Jésus, procès des Juifs?* Cerf, Paris, 1998 (= *Lectio Divina*).

⁵ Sur la polémique judéo-chrétienne byzantine: Gilbert DAGRON, "Judaïser", dans *Travaux et Mémoires* 11 (1991). G. DAGRON - Vincent DEROCHÉ, *Juifs et chrétiens dans l'orient du VII^e siècle*, *Ibid.* V. DEROCHÉ, *La polémique anti-judaïque aux VI^e-VII^e ss*, *ibid.* A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, London, 1971, avec bibliographie. M. SIMON, "La polémique anti-juive de saint Jean Chrysostome", dans *Recherche d'histoire judéo-chrétienne*, Paris, 1962. J. STARR, *The Jews in the Byzantine Empire (641-1204)*, Athènes, 1939. R. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*, Berkeley-London, 1993. A. WILLIAMS, *Adversus judaeos. A Bird's-eye view of Christian Apologiae*, Cambridge, 1935.

Ce sont les deux termes johanniques les *Juifs* et le *monde* qui, dans le plus pur paradoxe nous introduisent dans cette polémique évangélique et liturgique.

Nous avons retenu la division synchronique de l'Évangile en quatre parties relatives à notre sujet liturgique qui nous permettront d'exprimer les thèmes interprétés:

- 1° Jn 1-4 Juifs de Jérusalem
- 2° Jn 5-12 Les fêtes des Juifs de Jérusalem
- 3° Jn 13-17 L'hostilité du monde
- 4° Jn 18-20 La mort du Roi des Juifs

1° Dès le début de l'Évangile ce sont les *Juifs de Jérusalem*, représentants des autorités religieuses de ce peuple, qui s'intéressent à Jésus par le moyen des enquêteurs: ils envoient vers Jean le Baptiste *des prêtres et des lévites*, pour lui poser la question: « Qui es-tu ? » (1, 19). Déjà le 1, 24 précise: « ceux qui avaient été envoyés étaient des Pharisiens ». Le chapitre 2 pointe le double sens des paroles du Christ: les *Juifs* s'opposent à Jésus en demandant les signes: « Quel signes nous monteras-tu, pour agir de la sorte ? » (2, 18). Nous le savons que ce sont les signes qui préparent la mort et la gloire de Celui qui les accomplit (2, 21-22; 12, 37 cf. 18, 19ss). Cette mort est préparée avant d'être décidée par le *sanhédrin des Juifs* à la fin du récit (11, 47-53).

Après le premier signe qui mentionne « six jarres de pierre destinées à la purification des juifs » (2, 6), juste avant la première fête de Pâque, les *Juifs de Jérusalem* sont désignés comme ceux qui détruiront le Temple et que Jésus lui-même relèvera *en trois jours* (2, 19 l'annonce de la mort et de la résurrection)⁶.

C'est un bon exemple pour montrer le glissement de l'expression polémique, stéréotype des *Juifs de Jérusalem*, figure collective, dans le contexte johannique, avant la Passion.

⁶ Dans Jn 2, 20 les Juifs poléminent avec Jésus à propos du Temple en disant: « Il a fallu quarante-six ans pour construire ce Temple... ». Par contre, chez deux synoptiques (Mt 27, 40 et Mc 15, 29) ce sont les mots des *passants* qui insultent le Christ sur la Croix en se référant au Temple: « Toi qui détruis le Temple et le rebâties en trois jours » ... Les Écrits Apocryphes comme *Acta Pilati* (10, 5) et les premiers écrivains chrétiens comme saint Justin Philosophe et Tatien font allusion à ce moment pour polémiquer avec les Juifs. Justin écrit dans l'esprit johannique: « Et de même, lorsque (l'Écriture) dit: Ils ont parlé de (leurs) lèvres, ils ont hoché la tête en disant: Qu'il se sauve lui-même ! vous pouvez apprendre que toutes ces choses sont arrivées au Christ par les Juifs. Car tandis qu'il était crucifié, ils remuaient les lèvres et hochaient la tête ». Cf. TATIEN, *Évangile Concordant*, citation provenant de saint EPIREME, *Commentaire de l'Évangile Concordant*, 1- Texte syriaque, éd. L. LELOIR, Dublin, 1963; 2- Texte arménien, traduit par L. LENOIR, CSCO 145, Louvain, 1954.

Les grands prêtres n'apparaissent que quatre fois dans les premiers douze chapitres: la première fois en 1, 19 et trois fois dans le contexte de la résurrection de Lazare (11, 47.57 et 12, 10)⁷.

Jean donne en outre, dans cette partie des quatre premiers chapitres, toute une série de controverses qui expriment la *dispute* (zhthsis), entre les Juifs et les disciples de Jean, concernant la *purification* (katharsis 3, 25), entre les Juifs et les Samaritains, sur le partage de la nourriture et sur le lieu d'*adoration* (proskunèsis) dans le Temple de Jérusalem ou sur le mont de Garizim (4, 9.22)⁸.

L'élément fixe de la tradition johannique est l'adjonction, dans le tissu littéraire des synoptiques, du qualificatif englobant *Juifs* à l'expression des autorités religieuses de ce peuple: les *Scribes*, les *Pharisiens* et les *Grands Prêtres*.

2° 5-12 A partir du chapitre cinq, Jean relate des désaccords entre les Juifs et le Christ, chaque fois qu'il monte à Jérusalem à l'occasion d'une *fête Juive*.

a) 5, 1-18 La guérison d'un paralytique à Jérusalem est située à l'occasion d'une *fête juive* anonyme (certains mss parlent de la Pâque Juive).

b) 6, 1-15 Le miracle des pains est placé dans le contexte de la deuxième *fête de Pâque des Juifs* en Galilée (6, 4). Mais il se passe un phénomène littéraire curieux: au lieu de la *foule* de la Galilée ce sont les *Joudaïoi* qui poléminent avec le Christ.

c) En 7-9 lors de la *fête Juive des Tentés*: « les Juifs cherchent à le faire périr » (7, 1-2).

d) Dans le chapitre 10 le questionnement des *Juifs* sur l'identité du Christ est donné dans le discours polémique sur le Berger, lors la fête de la Dédicace à Jérusalem.

e) Les chapitres 11 et 12 sont une vraie préparation de la polémique sur la Passion dans la perspective de la glorification de la Pâque chrétienne, « six jours avant la Pâque des Juifs » (Jn 11, 55; 12, 1).

Suite à cette conjoncture polémique, la narration de Jean est bien placée dans le contexte liturgique juif. Les premières résolutions d'agissements meurtriers contre le Christ sont prononcées à l'occasion

⁷ Chez les synoptiques l'opposition vient des Scribes et des Pharisiens (voir Mc 1, 22; 2, 6; Mc 11, 18; Mt 21, 23; Lc 19, 47).

⁸ Nicodème est désigné comme homme « parmi les pharisiens et un des notables Juifs » (Jn 3, 1). Dans les controverses entre les Pharisiens (7, 45-52) il prend la défense du Christ et à la fin de l'Évangile, il participe à l'ensevelissement (Jn 19, 39).

des fêtes. Le refrain « les Juifs voulaient le tuer », le jour de la fête, est introduit dans le premier miracle à Jérusalem, repris sept fois dans la partie liturgique de l'Évangile (5 à 12), avec un rare niveau de violence verbale (cf. 7, 1; 7, 19-20; 7, 25; 8, 37; 8, 40; 11, 53). La menace de la mort est partout présente jusqu'au chapitre 12 (5, 18; 7, 19-20.25. 18, 37.40; 11, 53).

En opposition à cette résolution, on voit se dégager chez Jean, dès le début du chapitre 5, la démarche positive de la mort du Christ; Dieu vivant a le pouvoir de donner la vie à qui il veut (5, 19-30).

Selon la technique narrative de relance thématique, Jean donne à ce terme englobant un aspect collectif. Il identifie les Juifs avec les autorités religieuses, les Pharisiens (8, 12-30; 9, 18) et avec la foule (*Jn* 6, 41.22), reproduisant la technique du début de l'Évangile: « les Juifs le cherchaient pour le tuer en disant: Où est-il donc? » (1, 19; 5, 18; cf. 7, 2.11; 11, 8; 13, 33; 18, 12). Et ils l'accusent d'avoir un démon (7, 20; 8, 48). Jésus conteste aux *Juifs* leur filiation abrahamique: leur père est le diable, homicide et menteur dès le commencement (8, 44.58-59)⁹.

La guérison de l'aveugle-né (9, 1-41) renforce la polémique entre la communauté juive et chrétienne car c'est le Christ en personne qui les divise. Les Juifs, de nouveau identifiés aux Pharisiens (9, 18) comme dans (8, 12-30) sont désignés en tant qu'*aveugles* (9, 40). C'est un indice complémentaire dans les textes liturgiques pour développer la cécité des adversaires du Christ.

Dans le discours polémique sur le Berger, lors la fête de la *Dédicace*, le Christ est accusé de blasphème par les *Juifs* parce qu'il se fait Dieu (10, 30.33), d'où une nouvelle tentative de le lapider (10, 31). Cette polémique johannique est située chez les synoptiques dans le dialogue lors du procès du Christ devant le Sanhédrin (*Mt* 26, 59-66; *Mc* 14, 55-64; *Lc* 22, 66-71).

Suivant une lecture synchronique de l'Évangile, la scène de l'entrée triomphale à Jérusalem est devenue pour l'hymnographie le prélude authentique de la polémique sur la Passion dans la perspective de la glorification pascalle. Lorsque Jésus sera élevé, la domination du prince de ce monde prendra fin. Or, le prince de ce monde, Satan est celui qui pousse les *Juifs* à tuer le Messie.

3° Les chapitres 13 à 17 mettent principalement en lumière l'hostilité du *monde* contre le Christ. Le terme *Juifs* est utilisé une seule fois (*Jn* 13, 33). Désormais le *monde* s'oppose au Christ et il refuse à croire, de même que les *Juifs* dans les premiers douze chapitres.

⁹ Le discours sur la Lumière du monde est nourri de l'ancienne controverse juéo-samaritaine. C'est l'un des textes les plus polémiques de tout le Nouveau Testament.

Nous nous interrogeons sur cette identification de lexique *juifs/monde*: ne reflète-t-elle pas justement un judaïsme symbolique de type johannique que l'hymnographie byzantine a relevé et a amplifié par son interprétation typologique?

4° Dans la partie de la Passion (18 à 19) la disposition hostile des *Juifs* envers le Christ resurgit de nouveau. L'étude de la structure du récit permet de voir la place de choix qu'y tient le titre de *Roi des Juifs*, devenu une expression liturgique traditionnelle (Jn 18, 33.39; 19, 3.14.19.21 sept fois).

Le thème du Roi messianique traverse tout cet Évangile et en particulier le récit de la Passion, et c'est au cœur de la théologie johannique que les textes liturgiques puisent cette dénomination.

Tout cela nous permet de saisir que l'assimilation de différents types de judaïsme johannique (Pharisiens, Grands prêtres, Gardes, et même la foule ou certaines personnes) sous un terme collectif les *Juifs*, n'est en fait que le résultat de polémiques avec le milieu chrétien sur les sujets messianiques. L'objet liturgique de la controverse johannique est une nouvelle *lecture* du texte évangélique qui reflète l'opposition entre deux mondes: Juifs et Chrétiens dans le nouveau contexte historique et théologique.

3. Deuxième approche: lecture liturgique

Les textes liturgiques byzantins de la *Semaine Sainte*, s'appuyant sur le *Quatrième Évangile* ont retenu les images qui conduisent à cet acte décisif qu'est la mort du Christ. Mais les expressions, déjà *semi-liturgiques* dans l'Évangile, qui désignent ses adversaires, reflètent bien que *être juif* pour son auteur est défini par l'appartenance liturgique. De ce point de vue liturgique chrétien, les ennemis du Christ sont dogmatiquement appelés les *Juifs*. La définition d'appartenance géopolitique et nationale est secondaire. Si cet aspect liturgique n'est que timidement souligné par les exégètes, il rend compte, nous semble-il, des nuances propres à l'explication du texte par la liturgie¹⁰.

¹⁰ Dans les textes polémiques de Jean, le terme *Juifs* ne désigne pas seulement les juéens, les habitants de la Judée mais plutôt, comme le dit Culpepper, une *entité abstraite* et *symbolique*. Dans l'ensemble du texte de Jn, le rapport johannique Judée-Galilée est bien accentué: Jésus est accusé par les Juifs d'être *Galiléen*, le fils de Joseph 1, 46; 6, 42; 7, 41.52; ses disciples sont de Galilée 1, 45; 21, 2; la foule aussi 6, 2.14.22.66.67; et les Pharisiens murmurent que le Messie ne vient pas de Galilée 7, 52. Par contre, en Galilée Jésus révèle sa

a) *La terminologie liturgique*

La terminologie liturgique de la Semaine de la Passion n'est pas explicite. Dans quelques cas, l'expression *Juifs* désigne simplement *peuple*, (ethnos et laos), de même que chez Jean (*Jn* 11, 50; 11, 48; 18, 35). De manière neutre, les Juifs sont le peuple élu, de la révélation, des prophètes et ils sont aussi appelés les *Hébreux*, *Israël* ou même les adhérents de la synagogue¹¹.

Cependant, plus de la moitié des références de l'expression les *Juifs*, dans l'hymnographie, concerne -de manière incontestable au vu du contexte liturgique les autorités religieuses de ce peuple associées à Pilate pour condamner le Christ. Cela est manifeste dès l'office vespéral du Dimanche des Rameaux.

Voyant la résurrection de Lazare, les Juifs: les prêtres et les lévites, dans leur jalousie jurèrent ensemble de trahir le Christ par la ruse, de le livrer à Pilate pour le faire mourir (cf. *Jn* 11, 45-54 et 18, 12.28-32)¹².

A ce stade, le terme est englobant, figure collective des adversaires du Christ, propre aux offices, avec une influence johannique évidente du chapitre 11, 45-54. Dans le même office des *Petites Complies* ces derniers sont qualifiés comme:

Les iniques ignorants, la connaissance de Dieu est étrangère aux infidèles. Dans leur injustice, les Juifs ont rejeté ces choses. Ils ont hérité la malédiction comme le figuier¹³.

Tout ce vocabulaire polémique hymnographique comme *adikia*, (injustice), *anomia* (iniquité) *zêlos* (jalousie), *dolos* (ruse), *a-theognosia* (ignorance de Dieu), *apistia* (infidélité) ne présente aucun caractère original par rapport au langage biblique et au vocabulaire du judaïsme contemporain du Christ¹⁴. Dans la tradition hymnographique byzantine on

gloire 2, 12; il guérit le fils du fonctionnaire royal 4, 54. Dans le chapitre 21, le Christ se manifeste pour la troisième fois en Galilée, après sa résurrection. Les gens de Galilée sont « de véritables Israélites » (1, 47). Ce n'est que dans le contexte anti-samaritains que l'auteur reconnaît que le « salut vient des Juifs » (*Jn* 4, 22).

¹¹ Voir par exemple les expressions du Vendredi Saint, Tierce et Sexte: « les Juifs t'ont condamné à mort ». L'expression, « mon peuple » est identique avec celles: « législateurs d'Israël, le peuple injuste, inique, race des Hébreux, Israël, le peuple impie et transgresseur ».

¹² *Petites Complies*, Ode 8, 7.

¹³ *ib.* 9, 1.

¹⁴ Voir par exemple la polémique entre les Israélites et les Amorites l'*iniquité* est un terme englobant pour désigner les habitants de Canaan (*Gn* 15, 16); ou dans les livres d'Esdras et Néhémie, la polémique contre les ennemis, les samaritains qui s'opposent à la construction du Temple (*Esd* 9, 6ss; et *Néh* 3, 37); voir aussi contre les grands de Judas (*Is* 10, 1) et chez Jérémie (*Jer* 23, 11) contre les faux prophètes. Dans la littérature intertestamentaire voir sur

retrouve des références à certains oracles prophétiques contre Jérusalem et le royaume de Samarie lus dans les offices liturgiques de la Semaine Sainte¹⁵.

Le terme *adikia* (injustice) et son synonyme *anomia* (iniquité) attribués par les hymnographes aux *Juifs*, sont les plus répandus dans les textes liturgiques. Mais ces mots désignent-ils véritablement le *péché* commis par une collectivité historique ou un archétype de l'*incrédulité*, collective, en tant qu'opposition constante au plan de Dieu ? L'*anomia* énonce au mieux ce qu'est cette résistance eschatologique adverse à Dieu dont parle l'hymnographie. Le contexte liturgique nous montre qu'il s'agit plus d'une force de péché que d'une conséquence historique.

b) *Les intrigues théologiques*

Les jours de la Semaine Sainte sont appelés les *Grands Jours*. Ils sont présentés comme les *Jours types* et la *Semaine Sainte* est reconnue en tant que modèle de toutes les semaines de l'année liturgique car elle est interprétée par les textes liturgiques comme un cercle de temps de l'Église eschatologique.

Si les trois premiers jours inaugurent un temps nuptial et royal, une rencontre de face à face entre le Christ-Époux et l'Église-Epouse¹⁶, les trois derniers jours sont à la fois la riposte de l'Église à l'amour sacrificiel du Christ et la réception solennelle du calice eucharistique (Jeudi), de la Croix (Vendredi) et du repos sabbatique (Samedi). Dans cette hiérarchie, le Grand Samedi est le plus grand jour de la Sainte Semaine, dernier Jour, avant le Jour du Seigneur, de la Résurrection.

Au contraire, l'hymnographie développe le désaccord spirituel avec l'*Assemblée des Juifs* sur le *Roi* messianique comme un conflit dramatique à l'intérieur même de l'histoire de la Révélation biblique et de l'économie du salut du monde déchu.

adikia et *anomia* dans *Testament des XII Patriarches*, VI, 10. « Éloignez-vous de toute espèce d'iniquité et attachez-vous à la justice de Dieu, et votre race sera sauvée à jamais », textes typiques de *Qumrân*. Voir dans le Nouveau Testament: *Mt* 7, 23; 13, 41; 24, 12; *II Th* 2, 3.7; *I Jn* 1, 9; 3, 4; *Rm* 6, 16ss.

¹⁵ Voir par exemple la lecture de la prophétie d'Ezéchiel Mercredi Saint, Sexte: « Le Seigneur me dit: Fils de l'homme, Je t'envoie vers les enfants d'Israël, vers le peuple rebelle qui s'est révolté contre moi. Eux et leurs pères ont péché contre moi, jusqu'au jour où nous sommes » ... (*Ez* 2, 3-3, 3).

¹⁶ Le tropaire des matines des premiers trois jours de la Semaine Sainte définit cette rencontre comme une marche de l'Époux vers l'Épouse: « Voici, l'Époux arrive au milieu de la nuit. Et bienheureux le serviteur qu'il trouvera veillant »... Le terme même le *Juifs* n'apparaît pas dans les offices du Lundi et du Mardi.

Dans ce climat d'hostilité grandissante sur la Passion, la polémique hymnographique s'aggrave instantanément dans les offices du *Mercredi Saint* avec un vocabulaire tout à fait biblique.

L'Évangile du Mercredi des Matines (*Jn* 12, 17-50) revenant au terme du livre des signes (*Jn* 1-12) évoque les réflexions polémiques bibliques des livres du *Deutéronome* 29, 1-3 et du prophète *Isaïe* 6, 9-10.

Seigneur, qui a cru ce qu'on nous avait entendu dire ? Et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé ? Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, pour qu'ils ne voient pas de leurs yeux, que leur cœur ne comprenne pas, qu'ils ne se convertissent pas, et je les aurais guéris.

C'est précisément sur l'*aveuglement d'Israël* comme obstacle au repentir (*metanoia*) que l'hymnographie byzantine fonde toute une interprétation sur le rejet des signes du Christ¹⁷. Elle reproduit aussi l'exemple du Serviteur souffrant comme le plus explicite sur le sens de l'échec et du refus (*Is* 53, 1 cf. *Jn* 12, 38).

Dans la péripécie du *Mercredi Saint* se trouve, nous semble-il, le préliminaire de l'intrigue théologique du conflit. Nous lisons:

Cependant, parmi les dirigeants (archondôn) eux-mêmes, beaucoup avaient commencé à croire en lui; mais à cause des Pharisiens, ils n'osaient pas le confesser, de crainte d'être exclus de la synagogue (*Jn* 9): c'est qu'ils préféraient la gloire qui vient des hommes à la gloire qui vient de Dieu (*Jn* 12, 42-43).

Plusieurs hymnes, dès le Dimanche des Rameaux, vont s'inspirer de cette citation johannique. Nous lisons à propos de la synagogue dans les stichères des laudes:

Synagogue adultère et pleine de malice, qui n'a pas gardé la foi en ton propre Époux, pourquoi tiens-tu à un Testament dont tu ne t'es pas montrée héritière ? Pourquoi te glorifies-tu dans le Père, quand tu as rejeté le Fils (*Jn* 8)? Tu n'as pas accepté les Prophètes qui l'ont annoncé. Mais tes propres enfants te confondent, qui chantent: Hosanna au Fils de David, béni est celui qui vient au nom du Seigneur!

Dans les offices du Mercredi Saint les *Juifs* sont mis en lien direct avec Judas l'Ischariote (*Jn* 18, 1s)¹⁸.

¹⁷ En rapport avec le développement prophétique du salut comme lumière (*Is* 6, 9ss, cf. *Jn* 9, 41; 12, 40), pour l'hymnographie l'aveuglement signifie les ténèbres et l'endurcissement (voir les offices du sixième Dimanche après Pâques, dits de l'aveugle-né).

¹⁸ Les offices du *Grand Mercredi* évoquent le repentir parfait de la femme pécheresse qui verse la myrrhe sur le corps du Christ. Son exemple est opposé à la trahison de Judas qui a vendu son Maître « au prix d'un esclave misérable ». De l'autre côté, « l'assemblée des iniques, des Juifs » se prépare à tuer le Juste (1^{er} Ode du Canon).

Judas est appelé *le rusé* par l'hymnographie mais jamais par le texte Johannique. « Il court, ivre de blasphème, vers les Juifs » amplifie la liturgie « Il dit aux iniques (paranomois): que me donnerez vous? Et je vous le livrerai, pour le crucifier ».

L'image hymnographique de la course de Judas, de son Maître vers les *Juifs* précise l'heure (*hōra*) de l'action de la puissance des ténèbres, le temps d'épreuve, par opposition au matin de la Résurrection, d'après Jean 13, 30. Le texte hymnographique développe cette image par les paroles suivantes:

Quant à Judas, ayant pris la bouchée, il sortit immédiatement: il faisait nuit (*Jn* 13, 26-30). Le même sens est exprimé dans le stichère du Jeudi Saint, 2ème Apostiche). Il court vers les Juifs, et dit aux iniques...

Dans la *Semaine Sainte* tout anticipe la Pâque: les personnages avec leurs gestes et paroles. La femme pécheresse est une *courtisane repentie* (*Jn* 8, 1-11 cf. *Lc* 7, 37-50), elle est identifiée par l'hymnographie du *Mercredi Saint* avec la femme de Béthanie chez les synoptiques (*Mt* 26, 6-16). Cette femme repentie est devenue, pour les hymnographes, l'image prophétique de l'Église, car elle proclame la Bonne Nouvelle jusqu'à la fin des temps. Elle s'oppose au disciple qui complot avec les Juifs en apportant la myrrhe, le parfum, comme signe de l'unité en Esprit pendant que le disciple prépare la séparation d'avec le Maître (*Jn* 18, 1-12).

c) *L'Assemblée des Juifs et l'Assemblée apostolique*

Dans les offices du *Jeudi Saint* l'hymnographie redouble la formule¹⁹. On trouve pour la première fois l'expression « Assemblée des Juifs » (sunedrion tōn Ioudaiōn) en slavon (soboristche ioudeiskoé) qui désigne le rassemblement du peuple et des fidèles en vue d'une délibération. La volonté meurtrière de cette coalition est répétée dans les stichères des *Laudes* avec les allusions à *Jn* 11, 47-48 et 18, 13-28. Nous lisons:

L'Assemblée des Juifs se réunit pour livrer à Pilate le Créateur de l'Univers. O les iniques (anomōn), ô les infidèles (apistōn). Ils mettent en jugement Celui qui vient juger les vivants et les morts. Ils préparent la Passion de Celui qui guérit les passions. Seigneur patient, grand est ton amour. Gloire à Toi²⁰.

¹⁹ La liturgie du *Jeudi Saint* rappelle la dernière Cène avec le lavement des pieds des Apôtres et l'Institution de la sainte Eucharistie. La trahison de Judas qui prit part au dernier repas avec le Christ prend une part importante dans tous les offices.

²⁰ Cf. aussi *Jeudi Saint*, Vêpres, première Stichère des Laudes.

On peut alors croire que, pour l'hymnographie, l'*Assemblée des Juifs* qui évoque le *rassemblement* du peuple d'Israël ou l'*assemblée* cultuelle dont les membres sont *saints* (d'après *Ex* 12, 3ss; et *Lv* 4, 13), dénonce un peuple préparant un meurtre. Cette Assemblée appartenant au Seigneur n'est-elle pas devenue pour les hymnographes le symbole de l'incroyance et du *monde* hostile au projet de Dieu ? Nous lisons dans les Apostiches de ce même jour:

Aujourd'hui l'assemblée du mal s'est réunie (ponèron sunèchthè sune-drion) contre le Christ. Elle a résolu en sa vanité de livrer à Pilate pour la mort l'Innocent...

Si dans les offices du Mercredi Saint *Judas court vers les Juifs*, dans les offices du Jeudi, il est dit:

Il se réjouissait avec les Juifs mais il vivait avec les apôtres. (cf. *Jn* 13, 21-30, l'image du dernier repas selon Jean).

Les textes du *Jeudi Saint* mettent notamment en contraste deux *joies*, celle de Judas et de l'Assemblée des *Juifs* et celle de l'Assemblée des *Apôtres* de la dernière cène. Se réjouir pour Judas désigne l'action de retour sur soi-même qui rend son visage obscur et énigmatique, divisé entre deux absolus: les Juifs et les Apôtres²¹. Par contre, la *joie* apostolique n'est qu'un appel à l'heure des épreuves. Pendant ce temps elle exprime le bien-être dans l'attente de vivre en Christ Ressuscité, en dépit des angoisses comme l'exprime l'office des Matines dans l'esprit de Jean: « vous serez tristes, mais votre tristesse se changera en joie » (*Jn* 16, 20).

A ses amis, le Christ disait: l'un de vous me trahira. Oubliant la joie, ils étaient pris d'angoisse et de tristesse et disaient: qui est-ce? Dis le nous, Dieu de nos Pères²².

Christ, tu as dit à tes amis: Je vous le dis, je boirai dans mon Royaume, plus haut que toute raison le vin nouveau, Dieu avec les dieux, je serai avec vous, car le Père m'a envoyé, le Fils Unique, dans le monde, pardonner le péché²³.

La *joie* messianique, que loue l'hymnographie du Jeudi Saint, est un signe authentique d'appartenance à la Nouvelle Alliance conclue par le

²¹ Voir le *Canon* des Matines attribué à saint Cosmas de Matéma. Les offices du Grand Jeudi sont marqués par la double thématique de l'affliction et de l'allégresse, et annoncent particulièrement la *joie* mystique de la Sainte Cène.

²² 7e Ode, 2.

²³ Jeudi, 4e Ode, 3.

Christ dans la chambre haute, symbole de la communion avec le vin nouveau dans le Royaume de Dieu. Ce langage hymnographique démontre parfaitement, nous semble-t-il, une théologie byzantine élaborée à partir d'une exégèse biblique et patristique²⁴.

d) *L'actualisation liturgique*

La polémique anti-juive mise dans la bouche du Christ par les hymnographes du *Vendredi Saint* s'exacerbe dans les offices des Matines²⁵. L'expression johannique les *Juifs cherchaient à le tuer* se traduit dans les *Antiennes* (les tropaires chantés entre les péripécies évangéliques de la Passion) par l'actualisation de la mort du Christ. Nous donnons ici un modèle direct d'actualisation intensifié par le terme *aujourd'hui* (*sèmeron*):

Aujourd'hui les Juifs ont cloué sur la Croix le Seigneur (*Jn* 19, 17-24) qui ouvrit la mer par la verge et les conduisit dans le désert. (cf. *Ex* 13, 17ss la sortie d'Égypte). Aujourd'hui, ils ont percé de la lance le côté (19, 34) de Celui qui, pour eux, frappa de plaies l'Égypte (*Ex* 7, 8ss les plaies d'Égypte et la Pâque). Ils ont abreuvé de fiel (*Mt* 27, 34; *Ps* 68 [69], 22) Celui qui sur eux avait fait pleuvoir la nourriture de la manne (*Ex* 16, 1ss)²⁶.

Pour rendre raison à Jean, l'hymnographie du *Vendredi Saint* souligne que ce n'est certainement pas un conflit ordinaire. À diverses reprises, nous trouvons que les images sont nourries de l'Écriture pour esquisser une interprétation théologique et spirituelle des événements bibliques par un langage d'interrogation²⁷.

Les *Antiennes* à ce sujet sont exemplaires:

Le Seigneur dit aux Juifs²⁸: Mon peuple, que t'ai-je fait ? En quoi t'ai-je troublé ? J'ai purifié tes lépreux (*Mc* 1, 40; cf. *Mt* et *Lc*). J'ai relevé l'homme qui gisait sur sa couche (*Mc* 2, 1).

Mon peuple, que je t'ai-je fait, et que m'as tu rendu ?

²⁴ Voir *Synaxaire* du Grand Jeudi. « Les Pères qui ont tout ordonné suivant la tradition des divins Apôtres et des saints Évangiles nous ont transmis de célébrer quatre choses: le Lavement des pieds, la Cène mystique, la prière surnaturelle et la Trahison ».

²⁵ Les Matines du *Vendredi* sont intitulées: *L'office de la souffrance sainte et rédemptrice de notre Seigneur Jésus-Christ*. Les Heures Royales suivent le chemin du Christ de l'interrogatoire devant Pilate jusqu'à la mort sur la Croix. Les Vêpres constituent un rappel liturgique de la condamnation, la mort et l'ensevelissement cf. *Jn* 19.

²⁶ Antiphon 6. Les tropaires sont chantés entre les lectures de l'Évangile de Jean et de Matthieu (*Jn* 18, 1-18; *Mt* 26, 57-75 et *Jn* 18, 19-19, 16).

²⁷ Voir sur ce sujet l'interprétation théologique de Constantin ANDRONIKOF, *Le cycle pascal*, Paris, 1985, pp. 157ss.

²⁸ L'expression est typiquement johannique (*Jn* 8, 31).

Au lieu de la manne, le fiel. Au lieu de l'eau, le vinaigre. Au lieu de m'aimer, vous m'avez cloué sur la croix...

J'appellerai à moi les nations. Elles me glorifieront avec le Père et l'Esprit. Et je leur donnerai la vie éternelle²⁹.

Le tropaire suivant pointe une autre équivalence: les *Juifs* sont clairement identifiés avec l'acte de la mort violente du *Roi de la création*. L'hymnographie ne se sert pas du lexique évangélique le *Roi des Juifs*, le titre donné à Jésus au cours de son procès, ni du titre *Roi d'Israël*. Par contre, le Christ est considéré, par excellence, comme le *Roi de l'Univers*, ce que souligne avec insistance le tropaire des Offices du Saint Vendredi.

O comment l'assemblée inique a condamné à mort le Roi de la création, en ne respectant pas ses bienfaits qu'il leur rappelait. Mon peuple que t'ai-je fait? ...³⁰.

Pour l'hymnographie, la réalité de la mort est cependant mise en relation avec la Résurrection. Dans l'esprit johannique et hymnographique est mort celui qui ne croit pas, tandis que celui qui croit en la Résurrection des morts, même s'il meurt il ne *mourra jamais*; il reçoit dès maintenant la vie éternelle³¹. L'Antienne suivante nous éclaire sur la mort de Celui qui, par nature, donne la vie:

Voici le Temple que vous avez détruit (*Jn* 2, 19). Voici l'Agneau que vous avez crucifié (*Ap* 5, 6), que vous avez mis au tombeau. Mais de son propre pouvoir, il est ressuscité. Juifs, ne vous y trompez pas. Il est Celui qui vous a sauvés dans la mer et vous a nourris dans le désert (*Ex* 16). Il est la vie, la lumière et la paix du monde³².

De nouveau, comme chez *Jean* (18, 40; 19, 15.21), c'est l'*Assemblée des Juifs* et non la foule jérusalémite qui demande à Pilate de crucifier le Christ et de délivrer Barabbas, le brigand (lèstès).

Ils te condamnèrent, le Juste, et prirent sur eux le meurtre (*Ac* 3, 13s). Mais donne leur, Seigneur, ce qui leur est dû. Car ils se sont en vain révoltés contre toi³³.

²⁹ 12e Antienne des Matines de Vendredi Saint, cf. aussi les Stichères de Tierce et de Sexte.

³⁰ Vendredi Saint Vêpres, Stichères, Gloire...

³¹ Voir *Jn* 5, 19-30 le dialogue du Christ avec les Juifs sur la Résurrection et le chapitre 11, le dialogue sur la Résurrection avec Marthe (*Jn* 11, 23-27).

³² Les expressions johanniques: la vie, la lumière et le monde.

³³ 13e Antienne cf. aussi le 3e tropaire des Béatitudes. Le Juste est le titre messianique en opposition avec *meurtrier* cf. *Is* 53, 11 le Serviteur souffrant.

A plusieurs reprises, comme ici, les textes laissent sentir une demande passionnée de justice de Dieu. Juger quelqu'un dans ce contexte c'est choisir entre deux condamnés à mort. L'action de condamnation à mort du Christ par *l'Assemblée des Juifs* est interprétée comme le jugement de Dieu sur son peuple. Dieu juge le choix et rend la justice en remettant en question le comportement de celui qui choisit. Par ce renversement des valeurs, Dieu établit ses rapports d'Alliance avec les nouveaux fidèles et actualise sa souveraineté sur le monde. Les nombreuses expressions liturgiques de l'Alliance correspondent à la formule traditionnelle: « Vous serez mon peuple et je serai votre Dieu » (*Ex* 29, 45; *Lv* 26, 11; *Ez* 37, 27; *Ap* 21, 3).

e) *Les Juifs et le repos sabbatique: renversement de la polémique*

Cependant, dans l'office du *Samedi Saint*, certaines *Stances* livrent une réflexion étonnante à l'adresse des Juifs:

Logos qui donne la vie étendu sur la croix tu n'as pas détruit les Juifs.
Mais tu as ressuscité leurs morts³⁴.

Celui qui tient la terre dans sa main est maintenant mort en sa chair, enfermé sous la terre mais Il délivre les morts de la prison de l'enfer³⁵.

Comme chez Jean, d'après les *Stances* du *Samedi Saint*, le Christ n'a pas été envoyé pour juger le *monde incrédule*, mais pour le sauver. Le jugement sur les Juifs qui refusent la Résurrection ne s'achève pas à la Croix mais dans l'enfer. Précisément, c'est en crucifiant le Messie que ces derniers manifestent leur incrédulité alors que Lui *sauve leurs morts*. Être sauvé, signifie dans les offices liturgiques de Samedi Saint, échapper à la mort, de la prison de l'enfer et être accueilli dans le Royaume par la Résurrection du Christ ce qu'expriment bien les Kondakion et Ikos:

Celui qui a fermé l'abîme est mort. Enveloppé de myrrhe et d'un linceul (20, 38), l'Immortel est déposé dans le sépulcre. Mais les femmes sont venues pour l'embaumer, pleurant amèrement et disant: ce Sabbat entre tous est béni. Car le Christ endormi ressuscitera le troisième jour.

Celui qui contient l'Univers fut élevé sur la Croix, et toute la création pleure de l'avoir vu suspendu à l'Arbre. Le soleil cacha ses rayons et les

³⁴ Stance 104.

³⁵ Stance 17. Dans le même sens que chez *Jn*, le Christ est désigné dans l'hymnographie comme: « l'Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » (1, 29.36). Voir Mercredi Saint, Petites Complices, Ode 9, 3; Jeudi Saint, Matines, Canon Ode 8, 1; Stichères des Laudes, 3 et Gloire... et maintenant; Jeudi Saint, Vêpres, Laudes, 3.5. Vendredi Saint, Matines, Antienne 12, 3 et Ikos; Les Heures Royales, Prime, Stichères; Vêpres, Lucernaires, 3.5.

astres retirèrent leur lumière. La terre trembla de peur. La mer s'enfuit. Les pierres éclatèrent. De nombreux sépulcres s'ouvrirent. Et les corps des hommes saints se relevèrent. En bas l'enfer implora. Et les Juifs songent à calomnier la résurrection du Christ (*Mt* 27, 45; *Ap* 2, 9; 3, 9). Mais les femmes proclament: ce Sabbat entre tous est béni. Car le Christ endormi ressuscitera le troisième jour³⁶.

Les hymnographes ont pris le repos messianique pour modèle comme signe sabbatique par lequel Dieu a fait d'Israël un peuple libre, un peuple d'Alliance (*Lv* 23, 1ss). La tradition hymnographique byzantine, comme la tradition sacerdotale biblique, rattache ce repos à la création et contemple dans le repos de Dieu le signe de l'achèvement de toutes choses, la manifestation de sa Souveraineté sur l'ensemble de l'Univers (*Gn* 2, 2).

Logos, Tu fus enlevé – mais pas séparé de la chair que Tu avais prise. Si ton temple fut détruit durant le temps de la Passion – ta chair et ta Divinité étaient toujours une même Personne. Car dans l'une et l'autre Tu es le Fils, le Verbe de Dieu, Dieu et homme³⁷.

L'hymne atteint son paroxysme avec cette interprétation théologique de l'incarnation du Logos dans la Chair (*Jn* 1, 14) en soulignant la condition humaine et l'existence terrestre de la Personne divino-humaine de Jésus-Christ. Si la notion biblique, la *chair*, désigne la condition faible de l'homme mortel et périssable (*Gn* 2, 21; 6, 3.12; *Is* 10, 18; 40, 6; *Jr* 17, 5ss; *Ez* 44, 7; *Ps* 56, 5; 78, 39), assumée par le Logos éternel de Dieu (*Jn* 1, 14), l'hymnographie sous l'inspiration johannique et patristique confesse la déification de la chair et des passions volontaires. Les preuves hymnographiques ne manquent pas pour nous informer³⁸. Comme le Quatrième Évangile, l'hymnographie ne raconte pas la Passion du Christ sans la mettre en relief avec sa Majesté divine. La *Stance* 22 proclame:

Toute la création fut transformée par ta Passion, Verbe, l'univers souffrait avec Toi. Car il savait que tout est en Toi³⁹.

Si l'expression du Quatrième Évangile « manger sa chair » (6, 51ss)⁴⁰ scandalise les Juifs, le *Grand Sabbat* est envisagé comme la figure du repos éternel de Dieu, le lieu de la délivrance de tous les morts, une nouvelle création (*ktisis*).

³⁶ Samedi Matines, Kondakion et Ikos.

³⁷ Samedi, Matines Ode 6, 1.

³⁸ Lundi, Matines, 1e, 2e et 3e stichères des Laudes; Vêpres Stichères du Lucernaire 1e, 2e et 3e. Vendredi saint, 6e Antienne, 2.

³⁹ Samedi, Stance 22.

⁴⁰ Voir l'hymnographie du Jeudi Saint.

Conclusion

1° Ce bref parcours à travers les textes johanniques et liturgiques montre que l'hymnographie byzantine, restant polémique, fournit à l'interprète la clé permettant de comprendre la réalité de la *Chair* du Christ qui ouvre la porte sur la mort et la Résurrection.

2° L'Hymnographie byzantine est fidèle à la christologie johannique de l'Incarnation (1, 14; 20, 24s; 1 Jn 4, 2; 2 Jn 7): Celui qui est accusé de *se faire Dieu* (contexte polémique 10, 33; 5, 18; 19, 7ss) est identifié par les hymnographes avec « Celui qui souffre des passions volontairement » (expression liturgique).

3° Le terme johannique *Juifs* en tant que figure hymnographique se rapporte aux autorités religieuses juives, représentant le peuple de l'Alliance mais aussi au monde incrédule qui refuse le Messie. Cette méditation hymnographique peut avoir deux niveaux de lecture: la mise à mort du Christ par les *Juifs* est une expression évidente qui articule un rejet, et d'autre part, la mort du Christ est un vaisseau du salut et de la vie pour l'homme désarmé en face de la mort.

4° Ce rapport entre la *mort* et la *vie* obtenue par la *mort* du Christ a conditionné l'interprétation hymnographique. Selon cette perspective, le rejet par les *Juifs* joue un rôle absolu. Pourtant si l'élocution *Juifs* désigne le peuple d'*Israël*, c'est toujours et de manière polémique, tous ceux qui refusent de croire en la Résurrection de Fils de Dieu.

5° Dans ce sens le terme liturgique *Juifs* n'est qu'un type de judaïsme anti-messianique que l'on retrouve un peu partout dans l'hymnographie byzantine. Il dérive surtout d'une interprétation typologique de judaïsme neotestamentaire. Mais ce qui est masqué par cette désignation c'est un modèle de religiosité façonnée et emblématique qui désigne aussi bien tout membre *rusé* de l'Église. Que cette interprétation se révèle à l'occasion de la mort et de la Résurrection du Christ montre bien sa résonance universelle.

Nicolas CERNOKRAK

LA RÉFÉRENCE À L'ÉCRITURE DANS LA LITURGIE BYZANTINE DES FUNÉRAILLES

Le titre très général donné à mon exposé m'amène tout d'abord à préciser deux points. Premièrement, il faut entendre ici "liturgie" au sens large de "service liturgique" ou d'"office" et non pas de célébration eucharistique, car, dans l'Église byzantine, le service des funérailles ne s'intègre pas, comme dans l'Église latine, à une "messe", et ne prend pas la forme d'une "messe" particulière, mais constitue un service indépendant. Deuxièmement, ce service prend diverses formes, puisqu'il existe un rite pour les funérailles d'un laïc, un rite pour les funérailles d'un prêtre, un rite pour les funérailles d'un évêque, un rite pour les funérailles d'un moine ou d'une moniale et un rite pour les funérailles d'un enfant. Le rite pour les funérailles d'un laïc peut lui-même prendre trois formes: une forme complète (la plus courante), une forme brève et une forme propre à la semaine qui suit Pâques, appelée « Semaine du renouveau »¹.

Il m'est impossible, dans le temps qui m'est imparti, d'étudier en détail tous ces services. Je me limiterai donc à sa forme la plus commune, à savoir la forme longue du service destiné aux laïcs².

¹ Notons pour mémoire qu'à ces offices s'ajoutent, dans la période précédant immédiatement la mort, un Office d'intercession pour les agonisants et un Office d'intercession à la Mère de Dieu avant la séparation de l'âme et du corps, et après les funérailles: l'Office de la litie et l'Office de la Pannychide, susceptible lui-même de prendre quatre formes: une forme longue, une forme brève, une forme propre à la « Semaine du renouveau » et une forme propre au temps pascal. Tout cela n'empêche pas qu'une partie de la liturgie proprement dite, c'est-à-dire de la célébration eucharistique, soit réservée aux défunts, en particulier au moment de la "prothèse", ou préparation, et avant la prière pour les catéchumènes. Voir à ce sujet notre étude *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, 2001, pp. 214-218.

² L'office bref en est une version abrégée. L'office pour la Semaine du renouveau est en grande partie une reprise des Matines de Pâques (voir P. KOVALEVSKY, "Les funérailles selon le rite de Pâques", dans *La maladie et la mort du chrétien. Conférences Saint-Serge, XXI^e Semaine d'études liturgiques*, Paris, 1^{er}-4 juillet 1974, Rome, 1975, pp. 141-153). L'office pour les funérailles d'un prêtre, très développé, comporte: le chant des psaumes 22, 23, 83, 50, 102, 148, 149, 108; de versets des psaumes 22, 119, 120, 121, 122 et 83; la lecture de cinq épîtres (*1 Th* 4, 13-17; *Rm* 5, 12-21; *1 Co* 15, 1-11; *1 Co* 15, 20-28; *Rm* 14, 6, 9) et de cinq évangiles (*Jn* 5, 24-30; 5, 17-24; 6, 35-39; 6, 40-47; 6, 48-54). Il a été étudié en détail par V. BRUNI, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino*, Jérusalem, 1972 et par le P. ALEXIS KNIAZEFF, "La mort du prêtre d'après le "Trebnik" slave", dans *La maladie et la mort du chrétien*, pp. 155-192, ce dernier article prêtant une attention particulière aux références à l'Écriture. On trouvera une présentation très générale de l'office de funérailles des enfants dans P. ALEXANDRE

La structure de ce service³, dont la partie initiale se déroule à la maison et la seconde partie à l'église, est la suivante:

a) *À la maison*

1. Prières initiales (Trisagion, prière à la Trinité, Notre Père).
2. Quatre tropaires.
3. Ecténie des défunts, prière du prêtre: « Dieu des esprits et de toute chair... » et Ecphonèse.
4. Prière d'absolution des épitimies.
5. Congé.

b) *À l'église*

1. Chant du Trisagion lors de la translation du corps au narthex.
2. Psaume 90 et chant: « Tu es béni, Seigneur, enseigne-moi tes jugements ».
3. Première strophe du *psaume* 118 (1-72).
4. Prière du prêtre: « Dieu des esprits et de toute chair... » et Ecphonèse.
5. Deuxième strophe du *psaume* 118 (73-131).
6. Ecténie des défunts, prière du prêtre: « Dieu des esprits et de toute chair... » et Ecphonèse.
7. Troisième strophe du *psaume* 118 (132-176).
8. Evloghitaïres des défunts.
9. Ecténie des défunts, prière du prêtre: « Dieu des esprits et de toute chair... » et Ecphonèse.
10. Cathisme: « Avec les justes... ».
11. *Psaume* 50.
12. Canon avec, après la 6^e ode, l'ecténie des défunts, la prière du prêtre: « Dieu des esprits et de toute chair... » et Ecphonèse.
13. Huit stichères.
14. Les Béatitudes et huit tropaires intercalés.
15. Prokimenon, épître (*1 Thessaloniens* 4, 13-18) et alléluia.
16. Évangile (*Jean* 5, 24-30).

NELIDOW, "Le rite de funérailles des enfants", dans *La maladie et la mort du chrétien*, pp. 229-242.

³ Nous avons pris comme référence le texte grec qui figure dans l'*Euchologion to Mega*, édité par le Père Spyridon Zervos, Archimandrite du Trône oecuménique, 2^e éd., Venise, 1862, pp. 393-420, qui sert, aujourd'hui encore de référence en Grèce où il a connu de nombreuses réimpressions (la dernière datant de 1992); traduction française (avec quelques variantes) du P. Denis GUILLAUME dans *Grand euchologe et Arkhiératikon*, Parme, 1992, pp. 207-224.

17. Écténie des défunts, prière du prêtre: « Dieu des esprits et de toute chair... » et Ecphonèse.
18. Stichères de l'«aspasmos».
19. Prières «initiales».
20. Tropaires.
21. Ecténie des défunts, prière du prêtre: « Dieu des esprits et de toute chair... » et Ecphonèse.
22. Congé.
23. Salutation du défunt (« Mémoire éternelle »).
24. Procession au cimetière au chant du Trisagion.

Les Conférences de cette année ont pour objet les compositions liturgiques, prières et chants. Il me semble cependant indispensable de mentionner pour mémoire les citations directes et étendues de l'Écriture, car, dans un service liturgique, les différents textes non seulement se complètent, mais s'éclairent mutuellement.

Le *psaume* 90 [B. 2] affirme surtout que la protection de Dieu est assurée à celui qui a mis son espoir et s'est réfugié en Lui. Le psaume peut revêtir des sens différents, selon le contexte. Dans le contexte des funérailles, les dangers évoqués sont ceux que l'âme peut rencontrer immédiatement après la mort et au cours de son voyage dans l'au-delà⁴. Les « chasseurs », l'« ennemi » et « ce qui chemine dans les ténèbres » symbolisent les démons qui cherchent à s'emparer de l'âme. Leur « lacet » désigne clairement leurs pièges. Les « paroles qui sèment le trouble » sont leurs accusations. Les « terreurs de la nuit » sont les craintes qu'ils inspirent. « Mille tomberont à ton côté et dix mille à ta droite » évoque la chute et « le châtiment des pécheurs » mentionné au verset suivant. De l'autre côté, les anges – selon la tradition l'ange gardien et l'ange psychopompe – chargés de porter, d'accompagner et de protéger l'âme sur le chemin de son ascension céleste sont clairement évoqués dans ces deux versets: le Seigneur « a pour toi donné ordre à ses anges de te garder en toutes tes voies. Sur leurs mains ils te porteront pour que ton pied ne heurte contre la pierre ».

Le *psaume* 50 [B. 12], qui figure dans beaucoup d'offices byzantins, a une forte tonalité pénitentielle et invoque la miséricorde et le pardon de Dieu. Il prend, dans ce cadre de l'office des funérailles, un sens particulièrement fort puisqu'il s'agit de demander pardon à Dieu pour les fautes commises tout au long de l'existence terrestre, et d'obtenir de Sa

⁴ Voir à ce sujet notre étude *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, 2001, pp. 85-135.

grâce la pureté nécessaire pour être trouvé digne, lors du Jugement, d'entrer dans le séjour des justes. Le verset: « Les os que tu as brisés se réjouiront » peut être ici compris comme désignant le bonheur paradisiaque qui, pour les fidèles, suit la mort.

Le *psaume* 118, qui est lu en trois stances [B. 3, 5, 7], a pour thème principal la loi divine. Celui qui chante le psaume affirme, de diverses façons, son attachement aux commandements divins et demande à Dieu de lui accorder le fruit de leur pratique. Dans ce contexte des funérailles, ce fruit est le repos dans le séjour bienheureux des justes.

Avant d'évoquer l'épître et l'évangile, je voudrais faire une remarque en rapport avec le fait que les psaumes sont à la première personne du singulier. L'Église les chante ici au nom de défunt. C'est comme si la communauté ecclésiale et même, peut-on dire, l'Église tout entière, se substituait au défunt, qui n'est plus en mesure de prononcer lui-même ces prières, pour attester de son attachement aux commandements divins et demander en son nom la protection et la miséricorde de Dieu. Parce que l'Église est pure et sainte, sa prière est d'ailleurs plus efficace que ne le serait celle du défunt lui-même. Elle est aussi plus efficace pour la raison que c'est une prière communautaire et que le Christ a dit: « Que deux ou trois soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux » (Mt 18, 20). Plusieurs autres prières du service des funérailles sont également dites à la première personne, ce qui doit se comprendre dans le même sens.

L'épître [B. 15] qui est lu ensuite – *1 Thessaloniens* 4, 13-18 – recommande de ne pas s'affliger comme ceux qui n'ont pas d'espérance. Il affirme qu'il existe une résurrection des hommes, fondée sur celle du Christ, et que, au moment de cette résurrection, ceux qui seront en vie seront élevés avec ceux qui auront été ressuscités pour être, en même temps qu'eux, unis au Christ. Le texte se termine par l'affirmation de la vie éternelle avec le Christ: « c'est ainsi que pour toujours nous serons avec Lui ».

L'évangile [B. 16] – *Jean* 5, 24-30 – est un enseignement direct du Christ qui dit:

Qui écoute ma parole et croit à Celui qui m'a envoyé possède la vie éternelle et n'est pas soumis au jugement, car il est passé de la mort à la vie.

La suite évoque la résurrection générale future, accomplie par le Christ à qui le Père a donné le pouvoir de la réaliser. Le Christ donne cette précision: « ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour la vie, ceux qui auront fait le mal ressusciteront pour la damnation ». Ce texte affirme l'existence pour tous de la résurrection, mais indique la possibilité

de deux sorts différents postérieurement à elle: un sort heureux (la vie en Dieu) et un sort malheureux (la damnation), ces deux sorts étant déterminés par le mode d'existence de l'homme en ce monde. Précédemment, le Christ affirme que la vie éternelle, qui désigne ici la Vie en Dieu, est acquise dès ce monde par celui qui croit au Christ et met Sa parole en pratique. Trois points se détachent de ce texte: certitude de la résurrection; responsabilité de l'homme en ce qui concerne son sort futur; victoire sur la mort et acquisition de la vie éternelle en Dieu dès ce monde, par le croyant, grâce au Christ.

Venons-en maintenant aux prières et aux chants.

Les quatre tropaires de la première partie de l'office [A. 2], qui seront repris à la fin [B. 20] comportent une allusion à la descente aux enfers du Christ qui « a fait cesser la tristesse des captifs » (cf. *Ps* 78, 11; 101, 21). Ils sont cependant dominés par le thème du repos, que l'Église demande à Dieu d'accorder au défunt. Il convient de s'arrêter assez longuement sur cette notion de repos, car elle revient régulièrement dans tout l'office et c'est avec elle qu'il se clôt.

Le thème du repos est naturel, puisque la mort apparaît spontanément comme un sommeil. Mais il a d'autres significations.

Premièrement, le repos est opposé à l'activité qui fut celle de la vie terrestre; spirituellement, il a alors la connotation de "sabbat", d'un sabbat de l'âme et du corps.

Deuxièmement, il est opposé aux troubles, aux inquiétudes, aux tourments et aux souffrances que l'homme a subis, physiquement, psychiquement et spirituellement lors de sa vie terrestre (et souvent dans la période qui a précédé sa mort si celle-ci est due à une maladie). Nous trouvons de nombreuses allusions à ce type de repos (avec utilisation du terme même: ἀνάπαυσις) dans l'Ancien Testament, tantôt avec une application au peuple d'Israël dans son ensemble en relation avec ses diverses tribulations historiques (cf. *Dt* 3, 20; *Jos* 1, 13.15; 22, 4), tantôt avec une application personnelle (*Ps* 22, 2; 131, 14; *Sir* 6, 28; *Jer* 6, 16). On trouve parfois un rapport explicite avec la mort (*Sg* 4, 7; *Sir* 22, 11) et parfois aussi l'affirmation du caractère éternel de ce repos (*Sir* 46, 19; *4 Esd* 2, 34⁵).

Dans tous les cas précédents, le repos a plutôt une signification naturelle. Ce n'est pas ce sens qui est fondamental dans la prière, car on n'a pas besoin de demander à Dieu ce que la mort, naturellement, réalise par elle-même.

⁵ « Attendez votre Pasteur, il vous donnera le repos d'éternité ».

Nous sommes introduits dans une signification spirituelle lorsque le repos est présenté comme étant un repos "de Dieu", c'est-à-dire préparé par Lui ou accompli en Lui. C'est le cas dans le psaume 94, 11, et dans l'Apocalypse 14, 13, où le repos en Dieu apparaît de surcroît comme donné par l'Esprit Saint: « Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur; déjà l'Esprit dit: "Qu'ils se reposent de leurs labeurs!" »

La prière prend également son sens si l'on conçoit le repos comme opposé aux tourments dont l'âme est susceptible de souffrir dans l'au-delà et que l'on demande à Dieu d'épargner au défunt.

Le Nouveau Testament nous introduit à un sens spirituel plus élevé encore. C'est dans l'épître aux *Hébreux* (3, 7 - 4, 11) qu'est évoquée la notion de repos, en connexion avec le psaume 94, 11, plusieurs fois cité. Le repos est présenté comme le fruit de la promesse pour ceux qui n'ont pas péché, qui n'ont pas désobéi, qui ont fait preuve de fidélité et qui ont la foi. Saint Paul dit notamment: « nous entrerons en effet, nous, croyants, dans le repos » (4, 3). Ce repos est mis en relation avec le repos (le sabbat) de Dieu: le septième jour comme repos des activités de la vie terrestre est mis en parallèle avec le septième jour comme repos de l'activité de la création divine (4, 10). Le repos a ici une connotation de "salut". Les versets 1 à 11 du chapitre 4 montrent que ce n'est pas Josué qui a fait entrer le peuple de Dieu dans le repos du Seigneur, mais le Christ. C'est le Nouveau Testament qui accomplit la promesse de l'Ancien.

Arrêtons-nous à présent sur la prière du prêtre: « Dieu des esprits et de toute chair... », qui est prononcée une fois dans la première partie de l'office des funérailles d'un laïc [A. 3], et six fois dans sa seconde partie [B. 4, 6, 9, 12, 17, 21]. Cette prière est présente également dans tous les autres offices des funérailles, et dans le passage des liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile où l'on prie pour les défunts. C'est dire son importance fondamentale comme prière funéraire. C'est d'ailleurs peut être la plus ancienne prière pour les défunts⁶.

Cette prière est un tissu d'allusions bibliques.

L'expression « Dieu des esprits » figure littéralement dans les Nombres (16, 22; 27, 16), et « Dieu de toute chair » dans *Jérémie* (32, 27). « Les esprits » signifient les âmes, tandis que « toute chair » signifie, plus particulièrement les corps, bien que cette dernière expression, dans

⁶ On la trouve non seulement dans les deux plus anciens euchologes: le *Barberini 336* (VIII^e-IX^e s.) et le *Leningrad. 226*, codex *Porfiri Uspensi* (X^e s.), mais dans le Papyrus de Nessana (dans C. J. KRAEMER, *Excavations at Nessana*, III, Princeton, 1958, p. 310) qui date des environs de l'an 600.

d'autres passages de la Bible, signifie tous les êtres vivants. Dans les deux références citées du livre des Nombres, on trouve l'expression: « Dieu des esprits qui animent toute chair ». La prière veut ici s'adresser à Dieu en tant qu'il est le créateur de l'âme et du corps du défunt, qui a sur eux un pouvoir absolu, et peut donc décider de leur devenir et de leur destin dans l'au-delà.

Cela est confirmé par la phrase suivante: « qui a [1] triomphé de la mort et [2] terrassé le diable [3] pour donner la vie au monde ». Ces trois expressions, qui se réfèrent respectivement à [1] *1 Co* 15, 54, [2] *He* 2, 14 et *1 Jn* 3, 8 et [3] *Jn* 6, 33, sont une invocation au Christ qui, par Sa passion, Sa mort et Sa résurrection, a surmonté les obstacles qui, avant Sa venue et l'accomplissement de Son économie salvatrice, faisaient auparavant de la mort une fin définitive, et qui a ouvert aux hommes l'accès à la vie éternelle.

Le prêtre demande ensuite d'accorder au défunt « le repos dans un lieu de lumière, de verdure et de rafraîchissement (ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ χλοερῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως), d'où sont absents la peine, la tristesse et les gémissements (ἐνθα ἀπέδρα ὁδύνη, λύπη, καὶ στεναγμός) ».

Le lieu évoqué – mais non cité – ici est le Paradis, opposé à l'Hadès, lequel est présenté par les Écritures comme un lieu de ténèbres (*Ps* 87, 7; *Jb* 10, 21; 17, 13; *Mt* 8, 12; 22, 13; 25, 30, *Lc* 1, 79), mais aussi un lieu où l'âme subit la torture des flammes, est assoiffée et est tourmentée sans répit, et, comme le dit implicitement la prière, un lieu de peine, de tristesse (cf. *Qu* 14, 16) et de gémissement.

Il convient de s'arrêter sur plusieurs de ces notions, qui sont récurrentes dans tout l'office.

Le thème de la lumière est fréquent dans l'Écriture. La lumière est le symbole de la connaissance, mais aussi de la vie et du bonheur (cf. *Ps* 88, 16). Le « séjour de la lumière » est évidemment le séjour de Dieu, qui, affirme saint Paul, « habite une lumière inaccessible » (*1 Tm* 6, 16). Dieu Lui-même, nous dit saint Jean, « est lumière, et il n'y a pas de ténèbres en Lui » (*1 Jn* 1, 5). Dieu apparaît aux hommes dans la lumière, qui est Sa gloire (cf. *Is* 53, 61). Et cette lumière se communique d'ailleurs à ceux qui ont vu Dieu: ainsi Moïse, après s'être entretenu avec Dieu sur le Sinaï, a le visage rayonnant (*Ex* 34, 29-35), et le psalmiste dit: « La lumière de Ta face nous a marqués de son empreinte, Seigneur » (*Ps* 4, 7). En rapport avec la mort, on ne peut manquer de citer comme référence majeure ce verset d'Isaïe: « pour ceux qui étaient dans l'ombre de la mort, une lumière s'est levée » (*Is* 9, 2). Pour ceux qui sont morts dans la foi, la lumière divine incréée et éternelle vient se substituer à la lumière naturelle passagère que leurs yeux

de chair ne peuvent plus percevoir, comme l'indiquent ces versets d'Isaïe:

Tu n'auras plus le soleil comme lumière, le jour, la clarté de la lune ne t'illuminera plus: le Seigneur sera pour toi une lumière éternelle, et ton Dieu sera ta splendeur. Ton soleil ne se couchera plus, et ta lune ne disparaîtra plus, car le Seigneur sera pour toi une lumière éternelle, et les jours de ton deuil seront accomplis (*Is* 60, 19-20).

L'affirmation de saint Pierre: « Dieu nous a appelés des ténèbres à Son admirable lumière » (*1 P* 2, 9) a une portée non seulement terrestre, mais céleste et concerne aussi le devenir de l'âme après la mort. De même que la promesse du Christ: « celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie » (*Jn* 8, 12). Cette lumière est la Lumière divine, que l'on peut contempler dans le Royaume des cieux, comme le note l'Apocalypse: « Il n'y aura plus de nuit et ils ne manqueront plus de lumière de lampe, ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les illuminera » (*Ap* 22, 5).

Le thème de la verdure a une connotation d'abondance, de richesse, mais aussi de vie, de fraîcheur et de nouveauté. Il prend un sens fort si on le replace dans le contexte des régions désertiques du Moyen-Orient, où il évoque l'oasis. Dans la Bible, l'absence de verdure signifie désolation et malédiction; ceux qui ont désobéi à Dieu s'en trouvent privés (cf. *Is* 15, 6; 42, 15; 19, 7; *Na* 1, 4; *Si* 43, 21; *Ml* 1, 3). Sa présence signifie au contraire bonheur et prospérité. « Notre lit n'est que verdure », lit-on dans le Cantique des cantiques (1, 16). Et le Siracide note: « Beauté et grâce font la joie de l'œil, mieux encore la verdure des champs » (40, 22). Évoquée en relation avec la mort, la notion de verdure fait penser au psaume 22, 1-2 lorsqu'on le comprend dans le même contexte: « Le Seigneur est le pasteur qui me conduit, rien ne me manquera. Dans des verts pâturages, il m'a fait demeurer, près des eaux du repos il m'a établi ».

Le thème du rafraîchissement (ἀνάψυξις) a suscité une vaste littérature⁷ à travers l'étude de la notion latine de *refrigerium*, qui a subi au cours du temps une importante évolution sémantique. Diverses hypothèses, plus ou moins compliquées, ont été avancées. Il me semble que cette notion, telle qu'elle est employée ici dans son sens premier, a tout simplement son origine dans les *psaumes* 65, 12 et 38, 15, mais aussi dans la parabole de Lazare et du mauvais riche. Ce dernier demande à Abraham: « Père Abraham, aie pitié de moi et envoie Lazare tremper dans l'eau le bout de son doigt pour me *rafraîchir* la langue, car je suis à la torture

⁷ Voir entre autres C. MOHRMANN, "Locus refrigerii", dans B. BOTTE et C. MOHRMANN, *L'ordinaire de la messe*, Paris et Louvain, 1953, pp. 123-132.

dans ces flammes » (Lc 16, 24). Les flammes sont celles de l'Hadès, où elles font régner la chaleur et la sécheresse, avec les souffrances qu'elles impliquent, tout cela ayant bien entendu un sens symbolique. Par opposition, le Paradis où se trouve Abraham et les justes qui sont dans son sein, est un lieu de fraîcheur. On trouve aussi une allusion à la fraîcheur dans l'épisode, souvent évoqué par les offices byzantins, des trois enfants dans la fournaise: « l'ange du Seigneur [...] leur souffla, au milieu de la fournaise, *comme une fraîcheur de brise et de rosée*, si bien que le feu ne les toucha point et ne leur causa ni douleur ni angoisse » (Dn 3, 49-50). Ce passage est important pour notre sujet, car on peut voir dans Nabuchodonosor un symbole du diable, dans la fournaise un symbole de l'Hadès ou de l'enfer, et dans le miracle accompli par l'ange la promesse, faite par Dieu d'une manière concrète, d'épargner aux justes les souffrances infernales. L'utilisation de l'expression « lieu de rafraîchissement » pour désigner le Paradis est d'un usage très ancien, puisqu'il figure dans la prière de sainte Macrine avant sa mort⁸. Cette prière semble bien être une composition de l'hagiographe, saint Grégoire de Nysse, qui s'est manifestement inspiré de la liturgie des défunts⁹ en usage à son époque (IV^e s.).

Le passage suivant de la prière que nous étudions demande à Dieu que ce lieu de lumière, de verdure et de rafraîchissement soit en même temps un lieu « d'où sont absents la peine (ὀδύνη), la tristesse (λύπη) et les gémissements (στενωγμός) ». Cette partie de la prière se retrouvera dans le Kondakion suivant la 6^{ème} ode du Canon. Il s'agit d'une référence à un verset d'*Isaïe* 35, 10, qui se répète en 51, 11:

Ceux qu'a libérés le Seigneur [...] arriveront à Sion [...] portant avec eux une joie éternelle; la joie et l'allégresse les accompagneront, la douleur (ὀδύνη), la tristesse (λύπη) et les gémissements (στενωγμός) cesseront.

Il est à noter que cette formule figure dans l'une des plus anciennes prières pour les défunts connues, que citent les *Constitutions apostoliques*¹⁰ (IV^e s.).

La prière se clôt par un argument donné à Dieu pour Le convaincre de Se montrer miséricordieux malgré les péchés des défunts: « il n'est personne qui vive et ne pèche pas; Toi seul, Seigneur es sans péché » —

⁸ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, éd. P. Maraval, SC 178, Paris, 1971, p. 220.

⁹ Voir P. MARAVAL, Introduction GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, SC 178, Paris, 1971, p. 75.

¹⁰ *Const. Apost.*, VIII, 41, 2, éd. M. Metzger, vol. 3, SC 336, Paris, 1987, p. 256.

référence à l'Ecclésiastique (*Qo* 7, 20) et à la première épître de saint Jean (*1 Jn* 1, 8.10; 2, 1) – puis sur une affirmation de confiance en la justice et en la promesse de Dieu: « Ta justice est une justice éternelle et Ta parole est vérité », se référant d'une part à *Dn* 9, 24 et *Ps* 118, 142, et d'autre part à *1 R* 17, 24, *Is* 45, 23, *Ps* 118, 160 et surtout *Jn* 17, 17.

Après cette prière fondamentale très riche, arrêtons-nous sur la série de sept evloghitaires [B. 8] qui vient après la troisième strophe du psaume 118 et qui sont dus à saint Jean Damascène (VII^e-VIII^e s.).

Le premier prête la parole au défunt qui se compare à la brebis perdue et demande au Pasteur de la ramener dans Son troupeau, référence à la parabole évangélique de la brebis perdue (*Mt* 18, 12-14).

Le troisième et le quatrième, prêtent également la parole au défunt qui rappelle à Dieu que, ayant été créé à son image, il en reste porteur bien qu'il ait transgressé Ses commandements et porte aussi la marque du péché. Nous avons ici une référence à *Gn* 1, 26-27, accompagnée d'une référence à l'enseignement patristique classique selon lequel l'image divine en l'homme est inamissible, bien qu'elle puisse être recouverte ou ternie par le péché.

Le Cathisme: « Avec les justes, Dieu sauveur, donne à Ton serviteur (ou à Ta servante) le repos et permets-lui d'habiter dans tes parvis... » [B. 10] fait intervenir, à côté de la notion de repos, celle de parvis. Cette dernière notion traduit le grec οὐλή qui chez les anciens Grecs signifiait une demeure en général, mais désignait aussi en particulier la demeure d'un prince ou d'un roi, la demeure de Zeus ou la demeure des morts. Il est à noter qu'en français le mot "parvis" dérive du latin *paradisus*. Au sens premier, le mot, aussi bien en grec qu'en français, désigne la cour qui s'étend devant l'entrée principale d'une demeure. On pourrait, à la lumière de la tradition tant orientale qu'occidentale ancienne, considérer que les parvis de Dieu désignent le Paradis en tant qu'état provisoire précédant le Royaume des cieux, état définitif auquel les âmes, réunies aux corps ressuscités, accéderont après le Jugement dernier¹¹. Les parvis de Dieu sont souvent évoqués dans la Bible, en particulier dans les *psaumes* (64, 5; 83, 3; 92, 14; 115, 10; 133, 1; 134, 2) où ils désignent très clairement « la maison du Seigneur » (*Ps* 134, 2) et le séjour heureux auprès de Lui (*Ps* 64, 5). L'expression revient à plusieurs reprises dans l'office des funérailles (Canon, Odes 1 et 8), où l'on trouve aussi

¹¹ Voir à ce sujet notre étude *La vie après la mort selon la Tradition orthodoxe*, Paris, 2001, pp. 149-177.

l'expression équivalente: « parvis des saints » (2^e Tropaïre des Béatitudes), car ce sont les saints dans un sens large, c'est-à-dire ici les justes, qui y sont admis.

Le Canon [B. 12], composé par saint Théophane le Marqué (IX^e s.) se réfère à divers événements rapportés par l'Écriture pour récapituler l'histoire spirituelle de l'homme et de son salut: sa création, son séjour au paradis, la transgression du commandement, l'expulsion hors du paradis, la chute (Ode 1; Ode 6; Ode 7), les prodiges divins dans le cadre de l'Ancienne Alliance, la kénose du Verbe (Ode 2) venu chercher « la brebis perdue » (Ode 3), la passion et la crucifixion du Sauveur (Ode 6), Sa victoire sur la mort et Sa résurrection (Ode 7), Son second avènement et le Jugement auquel Il soumettra le monde entier (Ode 6).

Le Cathisme évoque la vanité de la vie terrestre et sa brièveté: « Vraiment, tout est vanité: comme un songe, comme une ombre passe la vie; c'est en vain que s'agitent les mortels ». Il y a là une référence manifeste à l'Ecclésiaste (*Qo* 1, 2.14; 2, 11.17; 6, 12, etc.) et au livre de Job (*Jb* 8, 9).

L'Ikos cite et paraphrase dans le même sens la parole de Dieu rapportée par le livre de la Genèse: « Tu es glaise et tu retourneras à la glaise » (*Gn* 3, 19).

Le Théotokion de la 6^e Ode souligne cependant que, après être retournés à la terre, « nous montons de nouveau de la terre jusqu'au ciel ».

On trouve tout au long du Canon des expressions scripturaires qui désignent le Paradis: « célestes parvis » (Odes 1 et 8), « tabernacles éternels » (Ode 3), « terre des justes » (Ode 8), « Royaume des cieux » (Ode 5), qui figurent également dans plusieurs autres prières ou chants de l'office. On y trouve aussi une fois l'expression « sein d'Abraham » (Ode 9), qui figure également dans la prière de « congé » des deux parties de l'office [A. 5; B. 22]. Cette expression est issue de *Lc* 16, 22-23, mais on en trouve une ébauche dans *4 M* 13, 17. Elle figure dans de très anciennes prières pour les défunts: celle citée par les *Constitutions apostoliques*¹² (IV^e s.), qui semblent en être le plus ancien témoin en Orient, et celle que mentionne le Pseudo-Denys¹³, qui reflète les usages de l'Église d'Antioche à la fin du V^e ou au début du VI^e siècle. On la trouve aussi dans la prière de sainte Macrine avant sa mort¹⁴, qui, nous l'avons noté précédemment, est inspirée de la liturgie des défunts en usage au IV^e siècle.

¹² *Const. Apost.*, VIII, 41, 2, éd. M. Metzger, vol. 3, SC 336, Paris, 1987, p. 256.

¹³ *De eccles. hier.*, VII, 3, 4, PG 3, 560B.

¹⁴ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de sainte Macrine*, éd. P. Maraval, SC 178, Paris, 1971, p. 222.

Les cinq premiers des huit Stichères qui suivent [B. 13], dus à Jean le Moine¹⁵ (VII^e-VIII^e s.), sont fortement marquées par les thèmes de la fragilité, de la brièveté et de la vanité de l'existence terrestre et de l'inconsistance des biens de ce monde que l'on trouve dans *Is* 40, 6-8, dans les *psaumes* 89, 5-6 et 102, 15-16 et dans tout le livre de l'Ecclésiaste. À tout cela sont opposés les biens stables du Royaume des cieux, que l'Église demande à Dieu d'accorder au défunt, biens dont la jouissance procure une béatitude éternelle et inaltérable.

Le 6^e Stichère désigne ce Royaume comme « tentes des justes », selon l'expression du *psaume* 117, 15, et comme « la Terre des vivants », expression que l'on trouve de nombreuses fois dans la Bible (*Is* 38, 11; 53, 8; *Jr* 19, 19; *Ps* 10, 9; 13, 6; 26, 13; 51, 7; 114, 9). On sait que les tentes (ou les huttes, selon certaines traductions) apparaissent dans de nombreux passages de l'Ancien Testament comme des havres de repos, accordés par Dieu à Son peuple après différentes étapes de ses pérégrinations (cf. *Lv* 23, 43; *Je* 35, 7; *Os* 12, 10; *Ne* 8, 17; *He* 11, 9, etc.). L'analogie est ici patente avec le repos éternel demandé à Dieu après les pérégrinations du défunt en cette vie.

Le 7^e Stichère résume les premiers chapitres de la Genèse: la création de l'homme à l'image de Dieu, son séjour dans le Paradis, sa mission de roi de la création, la tromperie du diable, son péché, et la mort qui en résulte.

Les huit Tropaires intercalés entre les Béatitudes [B. 14] demandent à Dieu d'accorder au défunt le repos dans le Paradis et de lui donner accès à Son Royaume. On y trouve les expressions vétéro-testamentaires « parvis des Saints » (Tropaire 2), « Terre des vivants » (Tropaire 4) et « Terre des justes » (Tropaire 3), que nous avons rencontrées précédemment. Mais on y trouve également le mot « Paradis » (Tropaires 1 et 4) et le mot « Royaume » (Tropaire 4). Les mots « Terre » et « Royaume » sont appelés par trois des Béatitudes – « Bienheureux les pauvres en esprit, car le Royaume des cieux est à eux »; « Heureux les doux car ils recevront la Terre en héritage »; « Heureux les persécutés pour la justice, car ils posséderont le Royaume des cieux » – et par la formule qui introduit habituellement leur chant dans les offices byzantins: « Dans Ton Royaume, souviens-toi de nous, Seigneur, quand tu entreras dans Ton Royaume ». Cette formule, prêtée ici au défunt (Tropaire 2) est la demande faite par le bon larron au Christ sur la Croix, et le premier Trophe intercalé évoque cet épisode, figurant dans *Lc* 23, 39-43, pour

¹⁵ Généralement identifié à saint Jean Damascène.

demander à Dieu qu'Il accorde au défunt d'imiter le repentir du bon larron qui a valu à celui-ci d'être admis aussitôt dans le Paradis (cf. *Lc* 23, 43).

Les Béatitudes, sous leur forme complète figurant en *Mt* 5, 3-11, sont chantées lors de nombreux offices byzantins, et notamment lors des liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. Mais il va de soi que leur chant dans le contexte de l'office des défunts leur donne un relief particulier, car c'est au moment de sa mort que celui qui a pratiqué les vertus évoquées par les Béatitudes (pauvreté en esprit, patience dans les afflictions, douceur, désir de justice, miséricorde, pureté de cœur, paix, martyre...) peut espérer en recevoir les fruits promis par le Christ, à savoir: posséder le Royaume des cieux, être consolé, posséder la terre en héritage, être rassasié, obtenir miséricorde, voir Dieu, être appelé fils de Dieu ...

Les douze Stichères de l'"*asposmos*" [B. 18], reprenant et amplifiant les thèmes abordés par les Stichères [B. 14] suivant le Canon et par le Cathisme de celui-ci, sont une méditation sur la fragilité, l'impermanence, l'inconsistance et la vanité de l'existence terrestre et de ses "biens", sur l'égalité de tous devant la mort, sur l'anéantissement, par la mort, de toutes les facultés et qualités du corps, sur la rupture radicale avec ce monde que la mort réalise. On y retrouve des références assez libres à *Is* 40, 6-8, aux *psaumes* 89, 5-6 et 102, 15-16 et au livre de l'Ecclésiaste (*passim*). Cette méditation est clairement destinée aux parents, aux proches et aux amis du défunt, dont la douleur est évoquée, et qui défilent à ce moment pour lui donner, sur le front, un baiser d'adieu. La plupart des stichères s'accompagnent cependant d'une prière pour le repos du défunt.

La prière finale du prêtre: « Accorde, Seigneur, le sommeil bienheureux, le repos éternel à ton serviteur (à ta servante) défunt(e) et fait que lui revienne une mémoire éternelle! » et la reprise par le chœur de la fin de cette prière: « Mémoire éternelle! » [B. 23] se comprennent à la lumière d'un contexte à la fois vétéro- et néo-testamentaire où le refus « de faire mémoire » et l'oubli sont un signe de punition et de malédiction (cf. *Ex* 17, 14; *Ps* 33, 17; *Sg* 4, 19; *Za* 13, 2), tandis que la mémoire est un signe de bénédiction (cf. *1 M* 12, 21; *2 M* 7, 20; *Sir* 45, 1; *Mt* 26, 13; *Mc* 14, 9). La mémoire ici a une signification non pas psychologique mais spirituelle. Elle signifie notamment que le défunt continuera à exister dans la conscience ecclésiale, que l'Église le considérera éternellement comme l'un de ses membres et qu'il restera présent au milieu des fidèles (faire mémoire de quelqu'un, dans un certain sens, c'est actualiser sa présence). Elle signifie aussi que l'Église continuera à prier

pour lui (c'est l'un des sens de l'expression « faire mémoire de... », cf. *Rm* 1, 9; *Ep* 1, 16; *Ph* 1, 3; *2 Tm* 1, 3; *Phm* 1, 4). Quant à l'expression « mémoire éternelle », elle figure littéralement dans le *psaume* 111, 7: « le juste sera en mémoire éternelle ».

En conclusion de cette analyse, on peut dire que, dans les chants et les prières de l'office des funérailles, les références à l'Écriture se font autour de cinq pôles essentiellement:

1) L'évocation de la fragilité, de l'impermanence et de la vanité de l'existence terrestre. Ce thème est très peu abordé par le Nouveau Testament. En revanche l'Ancien Testament offre à ce sujet des considérations très fortes, en particulier dans quelques psaumes, dans le livre d'Isaïe et surtout dans l'Ecclésiaste. En rapport avec ces considérations, la mort apparaît moins comme un événement tragique que comme une délivrance, ou du moins comme le dépassement de ce qui ne pouvait être, par nature, qu'une étape. Il y a manifestement aussi, dans cette évocation, un enseignement destiné aux vivants, pour les inciter à ne pas s'attacher à ce monde et à se préparer sans tarder à la vie meilleure qui les attend dans le Royaume des cieux.

2) L'évocation du séjour des justes à travers une multitudes de termes et d'expressions concernant le lieu et ses qualités. Quelques-unes de ces expressions sont empruntées au Nouveau Testament, mais la plupart d'entre elles sont tirées de l'Ancien Testament, où elles ont un caractère non seulement plus varié, mais plus imagé et plus symbolique. On peut dire que, ici aussi, l'Ancien Testament constitue un apport précieux pour compléter les indications très rares du Nouveau Testament concernant le séjour dans l'au-delà. Mais ce qui n'était dans l'Ancien Testament qu'un espoir, est, par le Christ, devenu une réalité actuelle.

3) L'évocation de l'histoire spirituelle de l'homme, avec comme grandes étapes: sa création dans le Paradis, sa chute et son salut. L'Ancien et le Nouveau Testament apparaissent ici comme les deux composants indissociables d'une histoire unique, dont la fin restaure et exhausse le commencement.

4) L'évocation des étapes de la réalisation de ce salut par son artisan: le Verbe incarné. Dans le contexte des funérailles, la descente du Christ aux enfers, Sa victoire sur la mort et Sa résurrection occupent évidemment une place centrale. C'est par là que l'Ancien Testament prend son sens par rapport au Nouveau. Tout ce qui dans l'Ancien Testament se manifestait comme prédiction, préfiguration, attente et était souvent exprimé de manière voilée et symbolique, apparaît dans le Nouveau Testament comme clairement manifesté et mené à son accomplissement.

5) Le cinquième pôle fait en quelque sorte le lien entre les précédents: c'est un pôle que l'on peut qualifier de pénitentiel, où l'Église demande à Dieu le pardon des fautes du défunt et la purification de son âme afin qu'il puisse, en quittant cette existence terrestre fragile et vaine, entrer et vivre en paix dans l'autre monde et bénéficier de l'économie salvatrice du Christ: le séjour dans le Paradis, la résurrection, un jugement favorable, et l'accès à la vie éternelle et bienheureuse du Royaume des cieux.

Jean-Claude LARCHET



L'UTILISATION DE LA BIBLE DANS UN ESSAI D'ÉCRITURE LITURGIQUE DANS LA TRADITION RÉFORMÉE

Pasteur de l'Église Réformée de France en poste à l'Annonciation à Paris, j'ai écrit deux ouvrages de création liturgique et un troisième paraîtra l'automne prochain¹. Ils s'appellent *La Galette et la Cruche*², en référence au passage du Premier Testament dans lequel le prophète Elie est obligé de fuir dans le désert. Saisi par le découragement, il s'assit sous un genêt et demande à Dieu la mort. Il se couche et s'endort, mais un ange le réveille et lui dit: « Lève-toi et mange! ». A son chevet, il découvre une galette cuite sur des pierres chauffées et une cruche d'eau. Il mange et boit. Le texte conclut: « fortifié par cette nourriture, il marcha quarante jours et quarante nuits jusqu'à la montagne de Dieu »³. La liturgie se présente comme une nourriture qui permet de se relever et de poursuivre la route lorsqu'on est fatigué et découragé dans sa marche vers la montagne de Dieu.

Ce commentaire du titre me donne l'occasion d'introduire la question qu'on m'a demandée de traiter devant vous: l'utilisation de la Bible dans mon travail de création liturgique. Lorsqu'on cite, ou qu'on s'appuie, sur l'Écriture pour une production, que ce soit dans les domaines théologique ou liturgique, la première chose à faire est d'élucider notre « maison herméneutique ».

1. Notre maison herméneutique

Chacun de nous entre dans les Écritures avec une clé particulière. Dans sa déclaration de foi, l'Église Réformée de France met au cœur de la révélation le verset qui dit:

Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais qu'il ait la vie éternelle⁴.

¹ Antoine NOUIS, *La Galette et la Cruche*, Lyon, Réveil Publications, Tome 1 (1993), Tome 2 (1997), Tome 3 (2002).

² Je présente en Annexe quatre textes de la prochaine version qui permettront d'illustrer ma démarche.

³ *I R* 19.4-8.

⁴ *Jn* 3.16.

La Réforme radicale aurait plutôt tendance à entrer dans l'Écriture par le sermon sur la montagne. A l'intérieur de chaque tradition théologique, chacun à sa clef particulière. Pour amorcer un dialogue sain, il est nécessaire d'en être conscient. Celui qui prétend aborder l'Écriture sans aucun présupposé herméneutique se leurre lui-même. Je vous propose donc de dire quelques mots sur la maison herméneutique dans laquelle je déploie ma production liturgique.

Lorsque j'étais étudiant, il y a une vingtaine d'années de cela, je me sentais enfermé dans une alternative exégétique que je trouvais réductrice, voire mortifère. Cette alternative se situe sur une ligne qui s'étire entre deux pôles, d'un côté l'exégèse historico-critique, et de l'autre l'exégèse fondamentaliste. Ces deux démarches, si on les pousse jusqu'au bout, ont la prétention de dégager le sens ultime d'un passage. L'exégèse fondamentaliste privilégie le sens immédiat et premier du texte. Toute tentative d'aller chercher au-delà de ce sens immédiat est suspect, puisque l'Écriture se confond avec la parole de Dieu⁵. Pour l'exégèse historico-critique, à l'inverse, le sens apparaît une fois qu'on a élucidé les conditions historiques de la fabrication du texte, et qu'on l'a nettoyé du vocabulaire mythique dans lequel il a été produit. Le projet est de remonter en deçà du texte pour découvrir la parole première qu'il contient.

Pendant longtemps je me suis senti enfermé dans cette alternative. Je trouvais que l'exégèse fondamentaliste est une supercherie en raison de sa prétention d'aborder l'Écriture sans clé privilégiée. En faisant l'économie de l'élucidation de sa clé herméneutique, elle est une paresse intellectuelle. A l'inverse je trouvais l'exégèse historico-critique d'une grande pauvreté dans le domaine de l'interprétation. Stimulante au niveau intellectuel, cette exégèse s'avère indigente pour dégager une parole pertinente pour notre actualité. C'est normal car ce n'est pas son objet, mais qu'advient-il du prédicateur appelé à dire la Parole semaine après semaine?

En fait, ces deux exégèses présupposent un sens unique au texte. Le sens immédiat pour l'une, et le sens qui apparaît au bout de tout un travail sur la production du texte pour l'autre. C'est en cela qu'elles se situent aux deux extrêmes d'une même ligne. Dans mon cheminement personnel, j'ai été "libéré" de cette alternative avec la découverte de l'exégèse rabbinique. Elle articule un profond respect du texte, un attachement à la lettre qui ferait rosir de jalousie le plus fondamentaliste des fondamentalistes⁶, avec une extraordinaire liberté d'interprétation et une

⁵ Dieu est Parole et non écriture. La Parole a été faite chair et non livre. Le livre contient et transmet la Parole mais ne saurait être assimilée à elle.

⁶ Non seulement chaque mot fait sens, mais chaque lettre, la façon dont elle est calligraphiée, et même chaque variante orthographique. La Kabbale va jusqu'à considérer que, parmi

grande fécondité dans la recherche permanente de nouvelles significations.

Une de mes motivations dans ce travail est de rendre hommage à une tradition d'une remarquable fécondité. Les maîtres rabbiniques sont des hommes d'une culture éblouissante, qui ont passé leur vie à étudier des textes que l'Église reconnaît comme appartenant à la révélation de Dieu⁷. Et pourtant, l'interprétation chrétienne fait très peu référence à cette tradition! C'est comme si on faisait une étude sur la musique classique en négligeant tous les compositeurs allemands, ou sur la peinture en oubliant les Italiens.

L'exégèse rabbinique est une maison herméneutique que j'explore avec plaisir et dans laquelle je me sens chez moi.

2. L'exégèse rabbinique

Je définirais cette exégèse en trois points. Elle reçoit le texte comme un donné, sans s'intéresser à sa production. Elle est toujours en quête de nouvelles significations. Elle privilégie l'actualisation.

Pour éclairer le premier point, nous pouvons raconter une anecdote. Un jour que j'étais en dialogue avec un rabbin, je lui ai posé la question:

De toi à moi, les yeux dans les yeux, crois-tu vraiment que la Torah a été écrite par Moïse – sauf les sept derniers versets du Deutéronome qui racontent sa mort – comme le prétend ta tradition?

Tranquillement il m'a répondu:

Je n'en sais rien et ça ne m'intéresse pas. Quand je dis que la Torah a été écrite par Moïse, je dis que je la reçois comme si elle m'avait été donnée par Moïse. Ce qui m'intéresse, ce n'est pas de savoir qui a écrit la Torah, mais ce qu'elle dit.

les différentes lectures d'un texte, la plus importante d'entre elles est celle qui investit les blancs qui séparent les lettres. Le secret d'un texte réside dans ce qui n'est pas visible. C'est ce qui fait que le Kabbaliste ne lit pas dans un texte ce que tout le monde peut y lire, il n'est pas prisonnier du texte, il a la pleine liberté de le recomposer autrement pour déboucher sur une autre signification. Voir Moshé IDEL, Victor MALKA, *Les chemins de la Kabbale*, Albin Michel, Paris, 2000, pp. 45-46.

⁷ Comme le dit LÉON ASKENAZI: « Il est une façon juive, spécifique, unique, de lire la bible; façon juive, tradition juive de lecture, d'étude, d'insertion dans la vérité du texte, qui depuis près de trois millénaires, minutieuse, fervente, vivante, s'est transmise d'âge en âge, de maître à disciple, de père à fils, fortifiée par les études et la vie et la prière et la méditation de cent générations qui ont consacré à la Loi de Dieu, insérée dans la réalité quotidienne, le meilleur de leurs jours et de leurs nuits, de leur intelligence, de leur cœur et de leur être » (in *La parole et l'écrit, 1 Penser la tradition juive aujourd'hui*, Albin Michel, Paris, 1999, p. 55).

Cette approche qui ne s'intéresse pas à la production du texte, mais à sa performance, est aussi celle de la narratologie. Dans le schéma de communication classique: émetteur – message – récepteur, si l'exégèse historico-critique s'intéresse à l'émetteur, la narratologie se pose la question de savoir comment le texte parle aujourd'hui⁸. Ce n'est pas un hasard si le judaïsme a accueilli avec la même autorité que la Torah écrite une Torah orale, qui a souvent recourt aux paraboles. Elle est composée de tous les commentaires et les interprétations qui ont été donnés par les sages pour faire vivre et actualiser l'Écriture.

La seconde caractéristique de l'exégèse rabbinique est qu'elle essaye d'ouvrir au maximum les sens du texte. La tradition prétend que chaque verset de la Torah a soixante-dix sens différents, autant que le nombre des nations qui existent sur la terre. Une histoire raconte qu'un jour, un élève s'est donné comme objectif de prendre un verset et d'en trouver les soixante dix sens pour en épuiser la signification. Il a travaillé pendant des années, consulté toutes les bibliothèques, interrogé tous les sages pour découvrir toute la palette des significations d'un seul verset. Après des années de labeur, il est retourné voir son maître pour lui présenter les soixante-dix sens du verset. Le maître a étudié attentivement les conclusions de son élève, il l'a félicité pour son très beau travail et a ajouté: « Maintenant dépêche-toi de trouver le soixante et onzième sens de ce verset »^{9,10}!

⁸ Daniel MARGUERAT - Yvan BOURQUION, *Pour lire les récits bibliques*, Cerf - Labor et fides – Novalis, Paris, 2000.

⁹ J'ai parlé des soixante-dix sens de chaque verset, Le Talmud de Babylone va plus loin et prétend que chaque verset de la Torah a près de trente millions de sens différents, en multipliant 48, le nombre de pactes d'alliances, par 603.550, le nombre d'hébreux qui étaient au Sinaï. Il y a là de quoi décourager l'étudiant le plus zélé! (voir *Traité Sota* 37b). La pointe de cette interprétation attire notre attention sur le fait qu'un verset n'a pas un sens absolu, mais qu'il fait sens pour une personne. Emmanuel Lévinas commente ce traité dans son livre *L'au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*, Les éditions de Minuit, Paris, 1982, pp. 87-106.

¹⁰ Le risque d'une telle liberté dans l'interprétation est le subjectivisme et d'en arrivant à des lectures "aberrantes". Il est vrai que certains ont développé une lecture raciste à partir de la Bible (dans ma propre tradition théologique, je pense à l'apartheid). Lévinas répond que ce risque doit être couru pour la vérité, mais qu'il est régulé par la référence à la tradition: « Ce qui permet d'établir une discrimination entre l'originalité personnelle apportée à la lecture du Livre et le pur de fantasmes d'amateurs (ou même de charlatans), c'est une nécessaire référence du subjectif à la continuité historique de la lecture, c'est la tradition des commentaires qu'on ne peut ignorer sous le prétexte que des inspirations mous viennent directement du texte » (*op. cit.*, p. 164).

Enfin l'exégèse rabbinique est tout entière tournée vers l'actualisation du texte. Le Zohar, qui est souvent considéré comme le troisième livre saint pour le judaïsme, après la Torah et le Talmud, dit:

Malheur à l'homme qui vient nous déclarer que la Torah nous conte l'histoire du monde, et qu'elle nous rapporte les événements des hommes de cette période¹¹.

Pour le Zohar, la Torah n'est pas un livre d'histoire, mais le livre d'une vérité qu'il faut toujours actualiser. Nous retrouvons cette tension dans les liturgies. Lors de la fête de Rosh Hachannah, qui correspond au début de l'année juive et qui célèbre la création du monde, au moins dix fois l'officiant dit: « C'est aujourd'hui la création du monde ». Les récits de création n'ont pas pour objet de décrire le commencement du monde, mais de confesser Dieu au commencement du monde, de l'histoire du peuple, et de l'histoire de tous les hommes et toutes les femmes à toutes les époques. Dans la même veine, lors de la fête de Pessah un commentateur de la Mishnah rappelle que chaque génération doit se considérer comme ayant été elle-même libérée de l'esclavage de l'Égypte. Un commentaire hassidique ajoute même: « C'est tous les jours que chacun doit se considérer comme libéré d'Égypte »¹².

Cette actualisation joue aussi sur les personnages. Prenons l'exemple d'Amalec qui est le premier roi qui a attaqué Israël après la traversée de la mer rouge. Depuis ce jour, chaque fois qu'un ennemi menace Israël, il est considéré comme un nouvel Amalec. Haman est Amalec, Hadrien est Amalec, Chmielnicki à la tête de ses cosaques est Amalec, Hitler est Amalec.

3. Quatre exemples de texte

Nous avons présenté en Annexe quatre textes qui nous permettront d'illustrer notre démarche.

Le premier est un texte d'ouverture, il se situe au commencement du culte, après l'annonce de la grâce de Dieu. Il s'inscrit dans la perspective narrative en ce qu'il invite l'auditeur à s'identifier au sourd-muet qui est conduit devant Jésus pour être guéri. Le rapport au texte ne s'appuie pas tant sur le sens dont il est porteur que sur la performance qu'il produit.

Le second texte introduit une prière de repentance à partir d'un *mi-drash* du passage de l'Écriture à propos de l'année sabbatique. Une prescription de la Torah dit que, lorsqu'un hébreu est devenu esclave d'un de

¹¹ Cité par Rabbi Yaacov COULI, *Meam Loez, Genèse Tome I*, Moznaim Publishing, Jérusalem, 1992, p. 15.

¹² Martin BUBER, *Les récits hassidiques*, les Éditions du Rocher, Monaco, 1978, p. 391.

ses frères, il doit être libéré la septième année. S'il refuse la libération, il demeure le serviteur de son maître, mais ce dernier lui perce l'oreille avec un poinçon¹³. L'explication habituelle dit que cette empreinte est une marque de propriété. Le midrash propose une autre interprétation: c'est pour punir l'esclave qui refuse la liberté qui lui est offerte alors que c'est son oreille qui a entendu le commandement: « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai libéré de la maison de servitude »¹⁴. La prière de repentance qui suit le midrash est construite à partir d'une évocation des dix commandements. Elle repose sur la lecture juive des dix paroles qui est différente de celle que nous rapportent nos Églises. En christianisme, on dit que le premier commandement est: « Tu n'auras pas d'autre Dieu devant ma face ». Dans la version juive, la première parole est: « Je suis l'Éternel ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude ». Ce qui est étonnant, c'est que cette parole n'est justement pas un commandement! Pour le judaïsme, la première parole n'est pas un ordre ou une prescription, c'est le rappel de la libération de Dieu. Les dix paroles ne se présentent pas comme une série de prescriptions, mais comme une réalité spirituelle à deux faces¹⁵. Une face qui parle de la libération de Dieu et une face qui évoque les prescriptions que les hommes doivent suivre pour vivre cette libération. Cette lecture nous invite à entendre chaque parole comme étant précédée par la libération, c'est ce que nous avons fait dans notre proposition de prière.

Le troisième texte est une prière d'illumination avant la lecture du texte biblique sur lequel s'appuiera la prédication. Il repose sur une interprétation métaphorique classique, de différents épisodes du Premier Testament. Le puits aperçu par Agar, la manne ramassée dans le désert, la galette et la cruche déposées aux pieds d'Élie deviennent des images de la Parole qui sauve, qui nourrit et qui reconforte.

Le quatrième texte repose sur une citation de l'épître de Paul aux Éphésiens. Il fait le lien entre le discours sur la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur de l'amour du Christ et le fait que Paul l'écrit du fond d'une prison. Avant de quitter l'office, cette lecture invite l'auditeur à élargir sa vie aux dimensions de l'amour du Christ.

Tous les textes que j'ai écrits ont puisé leur inspiration dans le fleuve de la Tradition, elle-même alimentée par les rivières des différentes dénominations chrétiennes. En ce qui me concerne, je n'ai pas négligé la source du judaïsme qui précède, et alimente, nos constructions théologiques

¹³ Ex 21.6.

¹⁴ Ex 20.2.

¹⁵ Le mot que nous traduisons par commandement recoupe cette double réalité libération-prescription. Les sages disent qu'entre la libération et la prescription il y a le même rapport qu'entre l'océan et la vague, le soleil et la lumière, l'instrument et la musique.

et spirituelles. J'ai puisé dans ce trésor des interprétations, des apophtegmes, des paraboles, des aphorismes qui ont nourri ma foi et ma spiritualité. Quoi de plus naturel que de les transformer en prière et en liturgie!

Pasteur Antoine NOUIS

ANNEXE 1:

Ouverture

Ephphata, ouvre-toi!

Un homme, sourd-muet, est conduit à Jésus.
Celui-ci emmène l'infirme à l'écart,
met ses doigts dans les oreilles du sourd,
et, avec sa salive, touche la langue du muet.
Puis levant les yeux au ciel,
il murmure dans un gémissement:
Ephphata,
ce qui veut dire: *Ouvre-toi!*

(D'après Mc 7.31-34)

* * *

Ce matin, nous allons entendre de nombreuses paroles,
des chants, des lectures, des prières, des annonces.
Une seule est nécessaire,
elle dit: Ephphata, ouvre-toi!
Cette parole est une prière pour toi au début de ce culte:
Ephphata!
Que tes oreilles s'ouvrent à la Parole de Dieu!
Que ton regard s'ouvre à la présence de Dieu!
Que ton esprit s'ouvre à l'intelligence de Dieu!
Que ton cœur s'ouvre à l'amour de Dieu!
Ephphata, ouvre-toi!

ANNEXE 2:

Repentance

L'oreille percée

Selon le livre de l'Exode,
les esclaves devaient être libérés les années sabbatiques,
tous les sept ans.
Lorsqu'un esclave choisissait de rester, avec sa famille,
au service de son maître,
ce dernier lui perceait l'oreille avec un poinçon.

Un maître a posé la question:

Pourquoi l'oreille?

Il a répondu:

Parce que c'est l'oreille qui a entendu la parole:

*« Je suis le Seigneur ton Dieu,
qui t'ai libéré du pays d'Égypte,
de la maison de servitude ».*

(Ex 20.2)

* * *

Je vous invite à la prière

Seigneur,

tu nous as libérés de la maison de servitude

et tu nous appelles

à ne pas ne pas courir derrière les autres dieux,

à briser les idoles qui nous fascinent,

à trouver du temps pour l'Évangile.

Aie pitié de nous!

Tu nous as libérés de la maison de servitude

et tu nous appelles

à honorer les anciens,

à relire nos actions avec les yeux du prochain,

à être libres devant la convoitise.

Aie pitié de nous!

Tu nous as libérés de la maison de servitude

et nous ne vivons pas la libération que tu nous as offerte,

nous sommes enfermés dans notre désir de paraître,

fascinés par la consommation,

prisonniers de nos possessions.

Aie pitié de nous!

Tu nous as libérés de la maison de servitude

et il nous arrive de négliger notre prochain.

Nous ne sommes pas réconciliés.

Nous érigeons des murs de séparation.

Nous prenons prétexte de la liberté

pour fuir nos responsabilités.

Aie pitié de nous!

Parce que tu nous as libérés de la maison de servitude,

nous ne voulons plus vivre

sous le joug de nos enfermements.

Que ton évangile devienne la liturgie de notre vie!

Que ta liberté devienne le phare de notre histoire!
Que ta grâce devienne la danse de notre existence!

ANNEXE 3:
Illumination

Recevoir la Parole

Donne-nous de découvrir ta Parole
comme Agar aperçoit un puits
alors qu'elle languit dans un désert.
(Gn 21.19)

Donne-nous de ramasser ta Parole
comme ton peuple recueille la manne
pour se nourrir dans son exode.
(Ex 16)

Donne-nous de recevoir ta Parole
comme Élie découvre une galette et une cruche
à son chevet,
quand il est épuisé dans sa fuite.
(1 R 19.4-8)

Donne-nous de nous nourrir de ta Parole
comme Ézéchiël mange le rouleau
sur lequel est écrit ce qu'il doit dire.
Il avait un goût de miel
(Ez 3.1-3)

Donne-nous de méditer ta Parole
comme Marie se souvient de tout
ce qu'elle a vu et entendu?
et le relit dans son cœur.
(Lc 2.19)

Donne-nous de désirer ta Parole
comme un mendiant lève les yeux vers les disciples
dans l'attente d'une guérison.
(Ac 3.2-6)

ANNEXE 4:
Envoi

Les dimensions de l'amour de Dieu

Je fléchis les genoux devant le Père...
afin qu'il vous donne,

selon la richesse de sa gloire,
d'être fortifiés par son Esprit,
dans votre être intérieur,
que le Christ habite dans vos cœurs
par la foi,
que vous soyez enracinés et fondés dans l'amour,
pour être capables de comprendre
avec tous les saints
quelle est la largeur,
la longueur,
la profondeur,
et la hauteur,
et de connaître l'amour du Christ
qui surpasse toute connaissance.

(Ep 3.14-19)

Lorsqu'il écrit cet encouragement aux Éphésiens,
Paul est en prison:
La longueur, la largeur, la profondeur et la hauteur
de sa cellule
se réduisent à quelques mètres.
Mais la présence de l'Esprit,
et l'habitation du Christ
lui permettent d'élargir l'espace de sa prière
aux dimensions de l'univers.

* * *

Que la Parole en toi chemine,
Aujourd'hui, Dieu souffle sur ta vie
Puisque son amour est ta racine,
Tu peux t'ouvrir à l'infini.

Bénédiction

Dans la longueur de son amour,
Dieu te précède et t'attend.
Dans la largeur de son amour,
Dieu t'accompagne.
Dans la profondeur de son amour,
que Dieu te garde!
Dans la hauteur de son amour,
que Dieu te bénisse!

L'IMPRÉGNATION BIBLIQUE DES RÉPONS DE L'OFFICE

Cette étude sur les Répons de la liturgie des Heures dans le rite romain veut apporter une contribution concrète à la problématique de l'interprétation de l'Écriture par la liturgie. En effet l'Office est fondamentalement une liturgie de la Parole, et de ce point de vue il peut apparaître que le répons est l'un des lieux majeurs, structurel peut-être, d'une herméneutique ecclésiale de la Parole de Dieu accueillie dans la Foi, vécue dans la prière et actée dans la célébration.

Nous évoquerons ici non seulement le caractère scripturaire des citations ou des centonisations qui caractérisent la plupart des Répons du rite romain, mais nous envisagerons au préalable leur place dans l'Office, et aussi leur fonction proprement responsoriale.

Il sera nécessaire de présenter un état général de la situation, lesté de quelques rappels historiques pour une mise en perspective dans notre Tradition, assorti de quelques exemples concrets afin de bien faire sentir l'intérêt et les enjeux de ce dispositif liturgique.

1. Le répons dans sa place et sa fonction:

a) *En situation*

Ce que nous dénommons sous le terme générique de "répons", quelle qu'en soient la diversité de formes suivant les heures¹, doit se comprendre en lien, sinon en "système", avec la proclamation de la Parole de Dieu, avec le silence sacré qui l'accompagne², sans oublier l'aspect rituel et musical d'une liturgie concrète.

Rappelons que lecture (silence) et répons ne surviennent dans l'office qu'après l'hymne et la psalmodie. Ce long prélude, qui provient de l'office monastique, tel le long va et vient d'un labour, travaille le champ du cœur pour l'accueil de la semence divine. Il est important de percevoir comment une "*psalmodie psalmodiante*"³ avec ses notes autant

¹ On distingue traditionnellement, suivant l'importance de l'heure célébrée, les "grands répons" (appelés aussi longs ou "prolixes") et les "tropaires" à l'Office de lecture (ou Vigiles), les "répons brefs" à Laudes et Vêpres, les "versiculi" aux petites heures.

² Présentation Générale de la Liturgie des Heures. Présentation (PGLH) n. 48.

³ Pour reprendre une expression chère au P. J.-Y. Hameline.

ascétiques que musicales, qui a quelque chose à voir avec la tradition hésychaste de l'Orient, nous prépare avec fruit à l'irruption de la Parole de Dieu comme Révélation et comme expérience spirituelle.

b) *Sa fonction d'après la PGLH*

Cette fonction du répons des grandes heures ou du verset (qui suit le capitule) pour les petites heures, est décrite aux n. 49 et 169-172 de la *Présentation Générale de la Liturgie des Heures*.

Le n. 49 prescrit que « pour répondre à la Parole de Dieu, un chant responsorial ou répons bref est proposé »⁴. Ce chant responsorial fut à l'origine un psaume responsorial; les tons grégoriens des répons brefs si proches des tons des psaumes invitatoires en gardent encore le souvenir, et le futur antiphonaire latin va leur restituer leur forme primitive.

Le n. 172 précise que:

les versets de tierce, sexte et none répondent à la lecture brève, comme une acclamation grâce à laquelle la Parole de Dieu pénètre plus profondément dans l'esprit de l'auditeur ou du lecteur.

D'un point de vue historique, ils sont l'organe témoin d'une antique psalmodie *in directum* après la lecture, et avant la collecte. Ce noyau Lecture-Répons, auquel on peut ajouter les *preces*, peut être rapporté à l'antique liturgie cathédrale, et n'est pas sans rappeler une des lois fondamentales de la prière chrétienne: *Lectio, meditatio, oratio*⁵.

De même au n. 169 il est dit que:

la lecture biblique, à l'office de lecture [Vigiles], est suivie de son répons propre dont le texte a été puisé dans le trésor traditionnel ou a été nouvellement composé.

De fait depuis l'époque carolingienne les répons sont restés soudés à leurs lectures spécifiques malgré les diverses péripéties advenues au fil des âges jusqu'à l'ultime réforme qui a changé les données. Effectivement, en raison de l'amplification récente du lectionnaire biblique⁶, très peu de répons anciens ont été sauvés. On pourrait citer comme exception le répons du premier dimanche de l'Avent, "*Aspiciens a longe*" que A.

⁴ ... qu'on peut omettre si on le juge bon." Cette restriction doit s'entendre dans le contexte d'une pratique solitaire du bréviaire, ce qui ne peut de soi constituer un "modèle", cf. PGLH n. 9 et 201-203. En effet dans le cas d'une célébration quasi "privée", une structure de dialogue entre un lecteur et un "répondeur" perd de son sens.

⁵ J.A. JUNGSMANN, *Des lois de la célébration liturgique*, Paris, 1956, pp. 87ss et 161ss.

⁶ Le cursus de l'Office actuel va jusqu'à proposer la lecture quasi intégrale de la Bible sur deux ans, à concurrence du lectionnaire de la messe.

Baumstark vénérât comme un vestige insigne⁷. Revêtus de leurs mélodies grégoriennes, ce sont pourtant de magnifiques enluminures musicales qui avaient une fonction analogue à l'*aria da capo* après un récitatif dans une cantate baroque, et obéissent à la même fonction de provoquer un affect chez l'auditeur ou le chanteur. Dom Saulnier les décrit comme étant

par excellence un chant de méditation, un commentaire musical contemplatif du texte sacré. Dans les moments forts de l'année liturgique..., le chant des répons remplit un peu la fonction assurée par le chœur dans la tragédie grecque classique: commenter les péripéties du drame sur le mode lyrique et affectif, en vue de susciter la participation des auditeurs⁸.

Ces répons grégoriens étaient pour cette raison qualifiés "d'*historiæ*" par le moyen-âge⁹.

Ces recours à la rhétorique antique ou baroque veulent rappeler la fonction symbolique (au sens étymologique de rapprochement de deux parties), et donc d'évocation (poétique), décrite par la suite de ce n. 169:

Ce répons vise à apporter une lumière nouvelle pour l'intelligence de la lecture qui vient d'être faite, à insérer cette lecture dans l'histoire du salut, ou à faire le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, ou à transformer la lecture en prière et en contemplation, ou enfin à procurer par sa beauté une agréable variété.

Ne peut-on pas exprimer cela d'une autre façon, en parlant "d'herméneutique", pour rendre compte de la dimension d'intelligence des Écritures, "d'actualisation" pour l'insertion dans l'histoire du salut ou de passage de l'Ancien au Nouveau Testament et de "sens spirituel" (analogie) pour la transformation de la lecture en prière et contemplation? C'est dire que nous ne sommes plus très loin de la doctrine patristique des sens de l'Écriture: La lettre ou le sens historique, le sens moral ou tropologique, le sens christologique, et enfin le sens mystique. Car il y a dans le fonctionnement du système lecture/répons/silence un *analogué* de celui de la *lectio divina*¹⁰.

⁷ A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, 3^e éd. Chevetogne, 1953 (coll. Irénikon) p. 31 et 120, ce répons est une centonisation de versets de psaumes, il est devenu le troaire de la lecture patristique du 1^{er} Dimanche de l'Avent (fiche de chant E 71).

⁸ D. SAULNIER, *Le chant grégorien*, éd. de Fontevraud, 1995, p. 63.

⁹ Cf. *L'Antiphonaire monastique de Lucques* (XII s), éd. Lang, Berne, 1974, p. 267.

¹⁰ L'introduction du *Livre des Jours* de 1976 y fait allusion, et peut-être que plus fondamentalement le titre d'Office de lecture (*Officium lectionis* et non *lectionum*) est une injonction de l'Église à vivre ce moment comme un temps et une œuvre de *lectio divina*...

De façon similaire la tradition romaine fait place aussi à un répons après la lecture patristique ou hagiographique. Le n. 170 de la PGLH explique que ce répons « ne se relie pas aussi étroitement au texte de la lecture, et par conséquent, il favorise une libre méditation ».

2. Les nouveaux Répons

a) *Forme*

La confection des nouveaux répons avait été confiée lors de la réforme liturgique à un groupe d'exégètes qui ont produit un travail colossal: il s'agit de près de 500 grands répons et 200 répons brefs! L'adaptation réalisée pour l'édition française s'est appliquée à en varier les formes et à en déployer le contenu en vue de la récitation "privée" à laquelle est tenu le clergé de rite romain.

Les artisans de la réforme ont développé un modèle qui est, lui-même, le point d'aboutissement d'une évolution. Les répons médiévaux de la fête du Saint Sacrement¹¹ ont en effet la spécificité de n'être plus simplement à caractère strictement psalmique comme à l'origine¹², ni même d'être tirés des lectures comme la plupart des répons carolingiens, mais d'apparaître comme le résultat de procédés de composition utilisés de manière systématique, sans être pour autant de libres créations ecclésiastiques comme on en trouve pour certaines fêtes du sanctoral ou du temporal¹³. Ces répons, que l'on peut qualifier de "non-homogènes"¹⁴, reposent sur un travail de méditation faisant jouer entre eux divers versets de l'Écriture; ils créent ainsi une dialectique interne et un dialogue fructueux avec la lecture.

De fait, dans l'actuel *corpus* de répons nous trouvons tous les genres élaborés par la tradition: répons homogènes ou non, psalmiques ou extraits de la lecture, mais aussi non bibliques (même s'ils sont en fait

¹¹ Ces répons sont attribuées à St. Thomas d'Aquin: cf. P.-M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Cerf/Saint Paul, Paris, 1990, p. 223ss.

¹² Comme l'*Instructio ecclesiastici ordinis*, ed. M. Andrieu, *Les Ordines Romani III*, p. 154, OR XVI, n. 53, le recommande. Les répons *de psalmis* que nous trouvons dans la tradition pour la période séparant le temps de l'Épiphanie de la septuagésime, ou à la fin du Temps Pascal en sont probablement un vestige, quoique leur forme reçue soit déjà "grégorienne".

¹³ Textes responsoriaux extraits de la *Vita* du saint ou encore traductions de pièces provenant du répertoire byzantin.

¹⁴ Selon la typologie de P. DAYDOU, *Les répons de l'Office divin*, Cerf, Paris, 2001: c'est-à-dire mélangeant AT/AT, AT/NT ou NT/AT, ou encore rapprochant divers versets de divers livres du NT.

saturés de réminiscences scripturaires¹⁵. Pour cet état des lieux, il faudra désormais se rapporter au formidable "labeur de fourmi" du P. Daydou¹⁶. Son travail est une authentique contribution à la "réception" de la réforme liturgique, car il propose la démarche symétrique à celle des créateurs modernes des répons, en repérant toutes les références scripturaires des répons de l'adaptation française de la Liturgie des Heures.

b) *Quelques exemples concrets*

IX^e Jeudi du Temps Ordinaire: Office de lecture: *Job* 38, 1-30:

« Enfin Dieu répond: il met Job au défi ». Or avec le répons 231, c'est quasiment Dieu lui-même qui répond! En effet le chantre lance le refrain: « Le Dieu des dieux, le Seigneur a parlé » d'après l'incipit du psaume 49, 1, qui est un oracle et une interpellation divine; puis après la reprise par le chœur, il décline les versets: Le premier, « Est-ce à toi de m'interroger/sur le travail de mes mains? », tiré de la péripécie qui vient d'être proclamée (*Jb* 38, 3) résonne comme en écho à l'intérieur de l'adoration silencieuse de Job, manifestant ainsi la transcendance inaliénable du Très-Haut! Le deuxième verset du répons provient d'Isaïe 45, 7: « Je façonne la lumière et crée les ténèbres,/ je fais le bonheur et provoque le malheur ». Superbe distique poétique qui veut magnifier l'absolu divin. Enfin un troisième verset, tiré de la fin du psaume 49, qui fait inclusion par rapport au premier verset, vient nous rappeler que les pensées de Dieu ne sont pas nos pensées: « C'est moi, le Seigneur, qui fais tout cela./ Penses-tu que je suis comme toi? » (v. 21).

Ce type de répons où l'Ancien Testament se trouve commenté par lui-même, tout en restant dans le registre sapientiel, rend bien compte d'une expérience spirituelle fortement ancrée dans notre condition

¹⁵ Ces répons non bibliques sont appelés "Tropaires". Ce genre est décrit à sa naissance par J. GELINEAU, "Le Chant d'entrée", in *Eglise qui chante* 71-72 (1966) 8-20 et D. RIMAUD, "Le genre littéraire du Tropaire", *idem*, pp. 46-50. On peut regretter que cet usage récent du terme porte à confusion avec les Tropaires byzantins ou avec les Tropaires médiévaux (recueils de tropes). A noter aussi leur structure spécifique AA'/B/A'/C/A'... qui les apparente avec la forme gallicane des répons en usage dans la tradition latine et que nous trouvons encore dans la version originale de la *Liturgia horarum*. Cette forme a été décrite par Amalraire: « Notandum est necessarium nobis esse ut alteros versus habeat noster antiphonarius quam romanus, quoniam altero ordine cantamus nostros responsorios quam romani. Illi a capite incipiunt responsorium, finito versu, nos, versum finitum, informamus in responsorium per latera ejus... ». « Nous devons noter que les versets sont différents dans notre antiphonaire et dans le romain, car nous chantons nos répons de façon différente des romains. Eux reprennent après le verset à partir du début; nous, le verset terminé, nous reprenons le répons par le milieu ». AMALRAIRE, *Opera liturgica omnia, Prologus antiphonarii*, éd. I.M. HANSSENS, 1948, I, (= *Studi e Testi* 138), p. 362, n. 12.

¹⁶ Comme il le qualifie lui-même, *op. cit.*, p. 33.

humaine. La rencontre de deux versets provoque un effet qui peut-être comparé à celui de deux brandons qui suffisent à faire jaillir une flamme.

III^e Samedi du Temps Pascal: Office de lecture: *Ap* 11, 1-19:

Il s'agit du passage où l'ange arpenteur mesure le temple et l'autel; la scène se prolonge par la grandiose adoration des 24 anciens, et se termine par l'ouverture du temple céleste et l'apparition de l'Arche.

Le répons 139 tiré de la péricope reprend les mots du cantique des Anciens, « A notre Dieu et à son Christ,/La royauté du monde, alléluia (v. 15) ». Il nous fait donc entrer directement dans la scène évoquée, ce qui correspond à une conception très juste de la participation active! Nous sommes plongés dans l'événement, et des versets du psaume 144 comme, « Son Règne, un règne pour les siècles,/son empire pour les âges des âges » (v. 13) nous établissent dans le climat de l'éternelle adoration. Les versets suivants en rappellent les motifs: la création d'une part, « Dieu est justice en toutes ses voies, amour en toutes ses œuvres » (v 17), et le salut d'autre part, « Il est proche de ceux qui l'invoquent,/ Il entend leur cri et les sauve » (vv. 18-19).

Un répons de ce type qui associe un refrain néo-testamentaire et des versets psalmiques est emblématique du climat de prière christologique et eschatologique qui imprègne la liturgie romaine renouvelée par Vatican II¹⁷.

XXV^e jeudi du Temps Ordinaire: Office de lecture: *Ez* 37, 15-28:

Il s'agit de l'oracle divin des deux morceaux de bois réunis dans la main du prophète, et qui symbolisent l'annonce de la réunification des royaumes d'Israël et de Juda.

Le répons 342 correspondant est une centonisation de textes néotestamentaires. Le refrain provient de *Jn* 10, 16: « Un seul troupeau, un seul berger! », et associe étroitement unité du peuple de Dieu et unicité de son pasteur. Le premier verset: « Le Seigneur va rassembler ses enfants dispersés,/ il en fera une seule nation,/ et un seul roi régnera sur eux », souligne l'élargissement de la prophétie: par la citation de *Jn* 11, 52, c'est le Christ qui accomplit l'unité en sa personne. Cette unité et l'utilisation du futur désignent l'horizon eschatologique de cette unification. Le deuxième verset associe à cette perspective la théologie paulinienne de l'unité en Christ (cf. *Eph* 2, 14-16): « Le Christ, notre paix, a détruit les séparations;/ en un seul corps,/ il nous rassemble par la croix ». Ce beau travail de circulation dans les Écritures introduit de façon

¹⁷ Cf les nn. 5-8 de SC sur la liturgie en général et les nn. 83-84 sur l'office divin.

explicite une harmonique ecclésiale qui se double d'une attention œcuménique.

V^e samedi de Carême: Vêpres: *Is* 65, 1b-3a:

J'ai dit: Me voici, me voici, à une nation qui n'invoquait pas mon nom.
J'ai tendu les mains, à longueur de jour, vers un peuple rebelle, vers ceux
qui suivent le chemin qui n'est pas bon, qui sont à la remorque de leurs
propres pensées. C'est un peuple qui me vexe, en face, sans arrêt.

L'oracle souligné par le psaume responsorial (90, 15-16) désigne la figure du Messie en sa glorification: « Il m'appelle, et moi, je lui réponds: Je veux le libérer, le glorifier./ Je suis avec lui dans son épreuve./ Je ferai qu'il voie mon salut ». Dans ce répons et ses versets, nous contemplons le Christ qui a répondu en notre nom aux reproches que le Père adressait, et par notre chant nous entrons au cœur du dialogue trinitaire dont le psaume nous rend témoins. Saint Augustin commentant *Isaïe* 7, 9, « si vous ne croyez pas vous ne comprendrez pas »¹⁸, y voyait une clef herméneutique de l'Écriture, et il concluait ainsi « orent ut intelligent »¹⁹: C'est la prière (liturgique) qui nous donne d'interpréter l'assemblage des textes comme désignant le Christ et nous le fait contempler.

3. Le lieu d'une herméneutique liturgique

Par leur fonction et par leur composition, les répons sont de nature à enclencher le cercle herméneutique cher à P. Ricœur.²⁰ Un cercle qui se noue par le rapprochement, dans la foi, de versets qui se répondent comme les deux parties d'un unique symbole.

Au fond le répons, en général, en tant que réponse à l'appel divin, ne prend voix, fondamentalement, que dans le Christ. C'est donc un lieu

¹⁸ D'après une version proche de la Septante.

¹⁹ AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, ch III, 37, 56, ed. Institut d'Etudes Augustiniennes, Paris, 1997, p. 319.

²⁰ P. RICŒUR, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1965, p. 294, qui note à propos des symboles: « "Il faut comprendre pour croire, mais il faut croire pour comprendre". Ce cercle n'est pas un cercle vicieux, encore moins mortel; c'est un cercle bien vivant et stimulant. Il faut croire pour comprendre: jamais en effet l'interprète ne s'approchera de ce que dit son texte s'il ne vit dans l'aura du sens interrogé. Et pourtant ce n'est qu'en comprenant que nous pouvons croire. (...) Nous ne pouvons croire qu'en interprétant ». Ce croire, au sens d'une "relation d'appartenance", apparaît donc comme le préalable nécessaire d'un comprendre authentique.

christique et par association, un lieu ecclésial. Ceci est d'autant plus vrai que ces répons, qui font jouer dans une admirable concordance l'Ancienne et la Nouvelle Alliance, sont figures du Christ, qui est lui-même la *concordantia scripturarum*, pour ne citer qu'un Père: « En elles nous trouvons le Christ, car il en est lui-même le consensus »²¹. Ils constituent un lieu de contemplation active du Christ, un lieu par conséquent théologique. N'est-ce pas aussi ce qu'Augustin signifiait dans une explication de nature allégorisante du psaume 67, lorsqu'il voyait dans l'espace de repos entre les deux ailes de la colombe-Église une image de la prière "quasi extatique" provoquée par cette concorde des Écritures?²² La liturgie des heures, dans le répons, offre un *topos* de cette expérience spirituelle. Prier ces répons et tropaires, crée l'espace entre les deux ailes de la colombe-Église, figures alors de la lecture et de son répons, où nous reposer dans le Seigneur, un lieu d'extase selon l'expression même d'Augustin...!

Les artisans de la réforme liturgique ont, peut-être, conçu leur travail trop étroitement en fonction ceux qui célèbrent la liturgie des heures de façon solitaire. Les communautés qui célèbrent au chœur rencontrent des difficultés pour adopter ce corpus de répons. Pour des raisons pratiques avant tout. La mise en place habituelle d'un lectionnaire bisannuel ne correspond plus tout à fait avec cet ensemble responsorial. D'autre part la masse représentée par ce *corpus* n'est pas facile à mettre en œuvre pour le chant. Il est ainsi symptomatique de relever que très récemment, les *répons longs* et *tropaires* n'avaient pas tous encore été mis en musique. Paradoxalement, un véritable *daimon* de la poésie liturgique s'est emparé, en France, des monastères, en ce qui concerne l'hymnodie, mais aussi en matière de création de tropaires: La CFC a produit quelques 376 Tropaires, pour lesquels 525 musiques ont été composées, dont 160 sont labélisées par Trirem²³. Est-ce là simple fringale "poétique", ou expression d'une aspiration poétique en réaction contre une conception trop

²¹ ORIGÈNE, *Commentaire sur St. Matthieu*, t. XIV, n. 4, éd. E. Klosterman (GCS), Leipzig, 1935.

²² AUGUSTIN, *En. in ps. 67*, 14: « Si dormitis inter medios cleros, pennæ columbæ deargentatæ, et inter scapulas ejus in viriditate auri », n. 19: « L'Écriture veut donc dire que ceux-là dorment au milieu des parts, qui sont les ailes de la colombe argentée... Or, ces parts représentent les deux Testaments; quel avertissement nous est ici donné, sinon de ne point nous mettre en désaccord avec les deux Testaments dont l'accord mutuel est si parfait... et par le témoignage que leur rendra de notre part une admiration pleine de calme, comparable au sommeil d'un ravissement extatique (pacifica admiratione, quasi extasis sopore)? ».

²³ C.F.C.: Commission Francophone Cistercienne (instance de recueil, de sélection et de publication des textes liturgiques "monastiques"); TRIREM: Tri du répertoire monastique (instance de labélisation des musiques).

strictement biblique de la Réponse de l'Église à la Parole de Dieu? Nous aurions alors une reprise du constant engouement des moines pour l'intégration de productions lyriques dans la liturgie.²⁴ Mais ne croisons-nous pas alors une autre problématique non moins rémanente dans l'Église: Le caractère biblique d'une expression liturgique doit-il être littéralement scripturaire, ou bien la prière liturgique ne gagnerait-elle pas davantage à parler la langue de la Bible plus librement et de façon plus inculturée?²⁵

Quoi qu'il en soit des imperfections ou des difficultés pratiques, redevables à la nature transitoire des expressions liturgiques, il reste que ce "trésor fascinant" (Daydou) offre une aide précieuse pour prier et interpréter l'Écriture au cœur de la célébration.

Fr. Cyril ROMANOFF, osb

²⁴ On sait qu'à la différence de l'Office Monastique réglé par St. Benoît, l'Office Romain n'a accepté les hymnes qu'à partir du XIII^es. D'ailleurs le schéma bénédictin prévoit à Laudes et Vêpres que l'*Ambrosien* (i.e. l'hymne car ils étaient tous alors attribués à l'évêque de Milan) vienne s'insérer après la proclamation de la Parole de Dieu entre répons et verset, comme une échappée poétique. On peut remarquer dans un autre secteur de la liturgie le mouvement inverse: pour l'eucharistie, actuellement, la liturgie séculière a recours plus largement à des compositions contemporaines que la liturgie monastique.

²⁵ Déjà au IX^es., le débat opposait Amalaire d'une part, Florus et Agobard de l'autre.

LA FIDÉLITÉ AU TEXTE BIBLIQUE DANS QUELQUES PRODUCTIONS LITURGIQUES ROMAINES RÉCENTES

La réforme liturgique du concile Vatican II a fortement stimulé la créativité dans le domaine eucharistique. Les textes latins ont été traduits dans les langues des Églises locales, des formulaires ont été remaniés, de nouvelles compositions ont été mises en circulation. Après une décennie d'intense activité rédactionnelle, qui a abouti à la refonte de tous les livres liturgiques, le mouvement ne s'est pas arrêté pour autant, car, à leur tour, plusieurs de ces nouveaux livres ont été soumis à des révisions, donnant lieu à de nouvelles éditions remaniées ou augmentées. Le *Missel romain* en est même à sa troisième édition typique latine, parue à Rome peu avant Pâques 2002.

Il paraît indispensable de soumettre les nouveaux livres à une révision régulière, au moins pour intégrer dans les compositions liturgiques les apports des recherches menées dans les différents domaines des sciences religieuses. Ces recherches ont permis, depuis plusieurs décennies, non seulement une meilleure connaissance du patrimoine biblique, patristique et historique des Églises, mais aussi la prise en compte, dans l'agir pastoral, des progrès réalisés dans les domaines des sciences humaines, en particulier ceux de la communication.

C'est dans cet esprit que j'exposerai le résultat de quelques sondages effectués sur des formulaires actuels de la liturgie romaine, pour examiner la fidélité de ces compositions aux sources premières de la prière chrétienne, que sont les saintes Écritures¹. On s'intéressera à la fois à l'insertion d'emprunts bibliques dans les textes liturgiques et à la cohérence de ceux-ci par rapport à la théologie biblique.

1. La prière eucharistique III

En mai 1968, moins de quatre ans après la fin du concile Vatican II, la Congrégation des rites publiait trois nouvelles prières eucharistiques.

¹ L'occasion m'a été donnée d'aborder ces questions de façon plus large dans deux ouvrages, *Que ton Règne vienne. Jalons pour une spiritualité pastorale à l'intention des laïcs engagés dans des tâches ecclésiales*, Édit. du Cerf, Paris, 1999, pp. 153-160, et *Les sources de la prière chrétienne*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2002, 141 p.

Elle répondait ainsi au souhait largement manifesté, que l'Église latine prenne exemple sur les autres Églises pour enrichir son eucharistie et que le Canon romain ne soit pas l'unique formulaire eucharistique autorisé.

Pour leur identification, ces nouvelles prières eucharistiques furent pourvues, non pas de saints patronymes, comme en Orient, mais d'une banale numérotation allant de II à IV, le chiffre I ayant été attribué au Canon romain. Les formulaires publiés ultérieurement ont reçu des dénominations correspondant à leur destination: pour la réconciliation, pour des assemblées avec enfants, pour des circonstances particulières. La prière eucharistique II est l'adaptation d'une anaphore ancienne², et les prières III et IV sont des compositions modernes, réalisées cependant avec un grand souci de fidélité à la tradition³.

Pour un examen des références aux traditions bibliques, la traduction française de la prière eucharistique III présente deux passages significatifs, en raison de leur manque de fidélité à l'original latin, mais, paradoxalement, dans le second passage, la liberté prise par les traducteurs a conduit à une formulation meilleure que le texte original de l'édition typique.

a) *La citation de Malachie 1, 11*

Le premier de ces deux passages a été rendu en français de la manière suivante:

Tu ne cesses de rassembler ton peuple afin qu'il te présente partout dans le monde une offrande pure.

La comparaison avec l'original latin fait apparaître une déperdition importante:

Et populum tibi congregare non desinis, ut a solis ortu usque ad occasum oblatio munda offeratur nomini tuo.

² Il s'agit de la prière eucharistique transmise par ce recueil de traditions apostoliques que des historiens modernes ont attribué à tort à Hippolyte de Rome; voir M. METZGER, "Tradition orale et tradition écrite dans la pratique liturgique antique. Les recueils de traditions apostoliques", dans Robert F. TAFT et Gabriele WINKLER, édit., *Comparative Liturgy fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 2001 (OCA 265), pp. 599-611.

³ Voir Pierre JOUNEL, "La composition des nouvelles prières eucharistiques", dans LMD 94 (1968) 38-76; Pierre-Marie GY, "Les prières eucharistiques du Missel romain. Les réalisations du consilium visitées à nouveau", dans P. DE CLERCK - J. GELINEAU, et autres, *Vincolo di carita*, Bose, 1995, Editions Qiqajon, I-13050 Magnano (ISBN 88-85227-75-9) pp. 45-56. Le texte latin des nouvelles prières eucharistiques sera cité d'après le recueil de Enrico MAZZA, *Le odierne preghiere eucharistiche. 2. Testi e documenti editi e inediti*, Edizioni Dehoniane, Bologne, 1984.

Dans le latin, la citation de *Malachie* 1, 11 est évidente, avec la mention du levant et du couchant. Elle avait été signalée par les premiers commentateurs, qui en ont aussi démontré la pertinence, car il s'agit d'une référence à la tradition eucharistique la plus ancienne, représentée par la *Didachè* 14, 3 et saint Justin, dans le *Dialogue avec Tryphon*⁴.

Mais, de cet emprunt biblique à la prophétie de Malachie, la traduction française n'a conservé que deux mots, « offrande pure »; le remplacement de l'expression si suggestive, « du levant au couchant », par les mots « partout dans le monde », a privé le texte français de la puissance évocatrice de ce thème biblique et eucharistique, contrairement à la traduction allemande et, dans une moindre mesure, à la traduction italienne: « damit deinem Namen das reine Opfer dargebracht werde vom Aufgang der Sonne bis zum Untergang », et « da un confine all'altro della terra ». On constate aussi que la forme passive *offeratur* du texte biblique et du formulaire latin a été respectée dans la traduction allemande, alors que la traduction française fait du mot peuple le sujet du verbe.

Pourquoi les traducteurs français ont-ils affadi ce texte eucharistique et pourquoi la Congrégation du culte, si vigilante et si exigeante pour les traductions, a-t-elle admis cette déperdition du substrat biblique dans cette prière eucharistique?

b) *Un excès de théologie sacrificielle*

Dans un autre passage de la prière eucharistique III, on ne se plaindra nullement de l'écart entre la traduction française et l'original latin, bien au contraire! En effet, la phrase « Regarde le sacrifice de ton Église, et daigne y reconnaître celui de ton Fils qui nous a rétablis dans ton Alliance » remplace cette formule latine de l'édition typique: « *Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et, agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari, concede...* ».

Les traductions italienne et allemande s'éloignent tout autant de l'édition typique. Le texte italien se présente ainsi:

Guarda con amore e riconosci nell'offerta della tua chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione.

⁴ Voir par ex. P. JOUNEL, dans LMD 94, pp. 54-55. Édition de la *Didachè: Sources chrétiennes* 248bis. Pour une traduction française des œuvres de Justin, on peut consulter l'édition *Justin martyr. Œuvres complètes*, Bibliothèque Migne, Diffusion Brépols, Paris, 1994, pp. 161-162.

⁵ Les exigences de la Congrégation pour le culte quant aux traductions ont été rappelées récemment dans un document destiné aux évêques, mais dont la consultation était possible sur Internet en mars 2001. Voir à ce sujet A. WARD, "The Instruction 'Liturgiam authenticam': Some Particulars", dans *Ephemerides liturgicae* 116 (2002/2) 197-221.

Et la version allemande:

Schau gütig auf die Gabe deiner Kirche. Denn sie stellt dir das Lamm vor Augen, das geopfert wurde und uns nach deinem Willen mit dir versöhnt hat.

La version allemande n'améliore pas seulement la formulation du propos, mais de plus, elle y insère une allusion à *1 Cor 5, 7*, comme re-lecture pascalle de la Passion: « le Christ, notre Pâque, a été immolé ». Si elle est la seule des trois traductions examinées à avoir conservé le thème de la volonté divine, elle en a pourtant changé totalement la perspective. En effet, alors que le texte latin prétend que « le Père a voulu être apaisé par l'immolation » d'une victime, le texte allemand propose la réconciliation comme objet de la volonté de Dieu, ce qui est évidemment bien plus conforme au message évangélique. En voici la teneur: « l'Agneau immolé, qui nous a réconciliés avec toi, selon ta volonté ».

Pourquoi cet excès de théologie sacrificielle dans le texte latin? Pourquoi une telle affirmation: « *cuius voluisti immolatione placari?* ». Les premiers commentateurs avaient signalé les sources de ce passage, à savoir cette phrase d'un sacramentaire hispanique:

*Cognosce, precamur, omnipotens Deus, victimam qua intercessione placatus es*⁶.

Mais dans cette tradition liturgique, ce qui est attribué à la volonté de Dieu, c'est l'intercession, ou la médiation. Dans cette perspective, la volonté divine est perçue comme une bienveillance, puisqu'elle suscite l'intercession. Elle signifie: « tu as bien voulu que par son intercession ton Fils te réconcilie l'humanité ». Au contraire, dans la version latine de la prière eucharistique III, la volonté divine exigerait l'immolation pour être satisfaite. Pourtant, le refus des sacrifices sanglants par Dieu est exprimé à maintes reprises dans le Nouveau Testament, en particulier par la citation du *Ps 39, 7* (« tu ne voulais ni sacrifice ni oblation... »), que *Hébr. 10, 5-7* applique explicitement au Christ.

Il est donc heureux que, pour la publication des nouvelles prières eucharistiques, les trois traductions citées aient ignoré ou transformé le sens donné aux deux verbes *voluisti* et *placari* dans l'édition typique

⁶ *Liber mozarabicus sacramentorum*, n° 645, selon P. JOUNEL, LMD 94, p. 57. Mais dans l'édition de Marius FÉROTIN, réimpression par Anthony WARD et Cuthbert JOHNSON, CLV-Edizioni Liturgiche, Rome, 1995 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 78), p. 316, on lit: *victimam qua intercedente placatus es*. Ce thème de l'intercession a été intégré dans les propositions de C. VAGAGGINI, *Le canon de la Messe et la réforme liturgique*, Cerf, Paris, 1967 (= *Lex Orandi* 41); l'édition italienne a paru en 1966: *agnoscens victimam cuius voluisti intercessione placari* (p. 126).

latine, car il ne correspond pas à la tradition liturgique antique. Il est d'autant plus regrettable que pour présenter ce mystère central de la foi, les rédacteurs du nouveau formulaire latin ne se soient pas davantage inspirés du langage biblique. En effet, pour évoquer la valeur sacrificielle de la mort du Christ, peut-on dire plus et parler mieux que l'*Épître aux Hébreux*, dont le milieu d'origine avait encore une connaissance et une expérience directes des cultes sacrificiels?

2. Le vocabulaire de la fraction du pain dans les prières eucharistiques

Dans le texte latin des prières eucharistiques pour les assemblées avec enfants⁷, le récit de la dernière Cène contient chaque fois le verbe *fregit*, que les éditions françaises du Nouveau Testament traduisent par le verbe "rompre". Mais la version française de ces prières eucharistiques n'emploie à ce propos que le verbe "partager". De plus, dans la seconde de ces prières eucharistiques, pour *accepit panem* on trouve ces mots, qui banalisent complètement le geste du Christ: « il prit un morceau de pain ».

La même observation vaut pour la prière eucharistique pour des circonstances particulières. La version française utilise les deux verbes, partager et rompre:

Il nous ouvre les Écritures et nous partage le pain... Il prit le pain, il rendit grâce, il le rompit et le donna à ses disciples.

Mais les versions italienne et allemande n'emploient que des verbes signifiant rompre:

Ci svela il senso delle Scritture e spezza il pane per noi... Prese il pane et rese grazie, lo spezzo, lo diede ai suoi discepoli,
Wie den Jüngern deutet er uns die Schrift und bricht uns das Brot... brach das Brot, reichte es seinen Jüngern.

La publication de tous ces textes liturgiques a été soumise, évidemment, aux sévères conditions imposées par la congrégation romaine considérée comme compétente.

Or, le verbe "partager" ne rend pas compte des gestes du Christ. En effet, la fraction du pain à la dernière Cène était une action d'un symbolisme très fort, car elle annonçait et mimait la Passion, pour signifier que

⁷ Sur la publication de ces textes, voir E. MAZZA, *Le odierne preghiera eucharistica*. 2, p. 6.

le corps de Jésus serait brisé comme un pain⁸. Cette signification particulière est encore suggérée par *1 Cor* 10, 16-17, où le verbe utilisé n'exprime pas le partage, mais la brisure: « Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ ». Par la suite, la tradition liturgique et patristique a transmis cette signification, comme en témoigne ce propos de Théodore de Mopsueste:

Il appela le pain corps et le calice sang, parce que la passion atteignit le corps, et le broya et fit se répandre le sang⁹.

Même si les enfants ne sont pas tous en état de saisir le sens profond de la fraction du pain, ce n'est pas une raison suffisante pour édulcorer les formulaires liturgiques. En effet, les enfants ne sont jamais seuls à des célébrations eucharistiques, comme l'indique bien le titre même de ces prières eucharistiques: pour les assemblées avec enfants. Or, déjà la mise en valeur du geste de la fraction devant des enfants contribue à en faire percevoir, immédiatement ou plus tard, dans l'éveil de leur foi, la signification biblique.

3. La préface de la messe chrismale

La réforme romaine de la Semaine sainte avait pourvu la messe chrismale d'un formulaire repris au sacramentaire gélasien¹⁰. Dans cette antique tradition, le motif de la préface était déterminé par les célébrations baptismales¹¹. Mais dans le formulaire introduit en 1970, la préface est une nouvelle composition, dont le thème principal est le sacerdoce du Christ et les ministères. Cette nouvelle préface est également proposée pour les ordinations¹². Si le formulaire latin est unique, pour ces deux

⁸ Voir A. DESCAMPS, dans A. VERGOTE, A. DESCAMPS et A. HOUSSIAU, *L'eucharistie, symbole et réalité*, éditions Duculot et Lethielleux, Gembloux et Paris, 1970, pp. 97-98; Marcel METZGER, *Le Repas du Seigneur*, Éditions du Signe, Strasbourg, 1997, pp. 40-41; Id., *Histoire de la liturgie eucharistique*, Bayard-Édition, Paris, 2000, pp. 31-33.

⁹ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie* 15, 9, édition Raymond TONNEAU & Robert DEVREESE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Citta del Vaticano, 1949 (ST 149), p. 473.

¹⁰ Pièces 375-390.

¹¹ *Sacramentaire gélasien*, n° 378; voir aussi la traduction d'Antoine CHAVASSE, *Textes liturgiques de l'Église de Rome*, Édit. du Cerf, Paris, 1997, p. 199.

¹² On se référera ici au texte latin paru dans l'édition typique des ordinations, *Pontificale romanum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum. Editio typica altera*, Vatican, 1990, p. 201, et à son adaptation française, *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Desclée et Mame, Paris, 1996, pp. 215-216. Pour les formulaires latins de la messe chrismale, voir Enzo LODI, "La bénédiction du saint chrême dans la liturgie

emplois, par contre, la version française présente des variantes pour les ordinations. Voici la traduction proposée pour la messe chrismale:

Par l'onction de l'Esprit Saint, tu as établi ton Fils unique grand prêtre de l'Alliance nouvelle et éternelle; et tu as voulu que son unique sacerdoce demeure vivant dans l'Église. C'est lui, le Christ, qui donne à tout le peuple racheté la dignité du sacerdoce royal; c'est lui qui, dans son amour fraternel, choisit ceux qui auront part à son ministère en recevant l'imposition des mains. Ils offrent en son nom l'unique sacrifice du salut à la table du banquet pascal; ils ont à se dévouer au service de ton peuple pour le nourrir de ta Parole et le faire vivre de tes sacrements; ils seront de vrais témoins de la foi et de la charité, prêts à donner leur vie comme le Christ pour leurs frères et pour toi.

Dans ce formulaire, on décèle deux sortes d'écarts par rapport à la tradition biblique, les uns dans la traduction ou la formulation, les autres dans la structure eucharistique. Ainsi, pour la première phrase, on peut noter que les évocations bibliques d'onctions du Christ concernent sa mission de prophète, en *Lc* 4, 18, selon *Is* 61, 1¹³. Plus loin, les mots « peuple racheté » remplacent une allusion biblique de l'original latin, *populum acquisitionis*. Cette expression caractéristique est empruntée à la Vulgate latine. Or, il s'agit d'un thème ecclésiologique dans *I Pierre* 2, 9, dont le propos applique au nouveau Peuple de Dieu des attributs de l'assemblée du Sinaï¹⁴. La pericope entière est proposée à la lecture liturgique le cinquième dimanche de Pâques, année A, et les mots *populum acquisitionis* y sont traduits ainsi: « le peuple qui appartient à Dieu ». Dans la préface de la messe chrismale, pourquoi avoir remplacé le thème du peuple acquis, ou élu, par celui du rachat?

Une autre expression de cette préface suscite également quelques interrogations. Il s'agit de la présentation des pasteurs des Églises (*homines ... sui ministerii ... participes*):

ils seront de vrais témoins de la foi et de la charité, prêts à donner leur vie comme le Christ pour leurs frères et pour toi.

Le thème du don de sa vie est exprimé dans le latin par le verbe *tradere*: *qui, vitam pro te fratrumque salute tradentes*¹⁵. Il s'agit là d'une

romaine", dans *La prière liturgique* (Conférences Saint-Serge 2000), Rome, 2001, pp. 221-236.

¹³ Voir aussi *Act* 4, 27; 10, 38. En *Hébr* 1, 9, le *Ps.* 45, 8, avec la mention de l'huile d'allégresse, est appliqué au Christ.

¹⁴ Sur le thème du peuple que Dieu s'est acquis, voir *Ex* 19, 6; 23, 22; *Is* 43, 21; *Mal* 3, 17. Même thème au début de la prière eucharistique II: *populum tibi sanctum acquirens*.

¹⁵ La mention du salut, présente dans le latin, n'est pas exprimée dans la version française, qui, de plus, a inversé l'ordre latin, Dieu – frères.

exigence radicale, dont il y a lieu, cependant, de se demander si elle correspond au message biblique et à la tradition liturgique. Pour celle-ci, le *Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques* n'informe sur les emplois du verbe *tradere* qu'à propos du Christ, de la transmission des fonctions ecclésiastiques et de la catéchèse¹⁶. Quant à la tradition biblique latine, on n'y trouve qu'une seule occurrence pour le sens donné ici au verbe *tradere*; il s'agit de la délégation envoyée par l'assemblée apostolique de Jérusalem, dans *Act* 15, 26. De Barnabé et Paul, il est dit: « *qui tradiderunt animas suas pro nomine Domini nostri Jesu Christi* », expression que la *Bible de Jérusalem* traduit par « vouer sa vie au nom de notre Seigneur ». Le thème du don de leur vie par les ministres des communautés paraît absent de la tradition liturgique ancienne.

Quant à la structure eucharistique de cette nouvelle préface pour la messe chrismale, elle s'écarte de la tradition biblique dans le traitement des motifs d'action de grâce et de demande. En effet, le formulaire commence par une anamnèse du sacerdoce du Christ et de l'institution de ministères. Mais il s'achève par une sorte de parénèse, encore renforcée dans la version française, et qui énonce quel doit être le comportement des ministres; on n'y rend pas grâce à Dieu et le propos semble davantage destiné aux intéressés qu'à Dieu lui-même. Or, comme il s'agit d'une préface, ce formulaire ne devrait comporter que des motifs d'action de grâce, explicités dans l'anamnèse des bienfaits déjà accordés par Dieu. Par contre, l'avenir et, plus précisément, l'expression des attentes ont leur place logique dans des prières de demande, et non dans une préface¹⁷.

4. Le thème de l'immolation

Deux pièces, repérées parmi les formulaires du cycle pascal, présentent le thème de l'immolation pascalle d'une façon contestable, dans la version française du missel actuel. Il s'agit d'abord de l'oraison après la première lecture de la vigile pascalle:

Dieu éternel et tout-puissant, toi qui agis toujours avec une sagesse admirable, donne aux hommes que tu as rachetés de comprendre que le

¹⁶ Voir Albert BLAISE, *Vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, édition revue par Antoine DUMAS, Brepols, 1966, p. 106.

¹⁷ Pour cette raison, la formulation de l'ancienne préface romaine des apôtres avait été modifiée dans le missel romain de 1969. La forme primitive, d'allure déprécative (*te domine suppliciter exorare ut gregem tuum pastor aeternae non deseras*, grégorien 596) a été transformée en motif d'action de grâce: « Tu n'abandonnes pas ton troupeau, Pasteur éternel, mais tu le gardes... ».

sacrifice du Christ, notre Pâque, est une œuvre plus merveilleuse encore que l'acte de la création au commencement du monde.

Le texte latin provient du fonds romain, recueilli dans le sacramentaire gélasien (pièce 433):

Omnipotens sempiterna Deus, qui in omnium operum tuorum dispensatione mirabilis es, intelligant redempti tui non fuisse excellentius quod initio factus est mundus, quam quod in fine saeculorum Pascha nostrum immolatus est Christus.

En voici une traduction littérale:

Dieu tout-puissant, éternel, qui es admirable dans l'organisation de toutes tes œuvres, que tes rachetés comprennent que ne fut pas plus excellente au début des siècles, la création du monde, qu'à la fin des siècles, l'immolation du Christ notre Pâque¹⁸.

Le texte latin évoque la Passion du Christ au moyen d'un emprunt au seul passage biblique qui applique le vocabulaire de l'immolation à la mort du Christ, *1 Cor 5, 7*. Cette péricope est offerte à la lecture le jour de Pâques. Son propos a été intégré dans les préfaces du temps pascal, dont la version française reproduit fidèlement l'emprunt au texte biblique: « En ces jours où le Christ, notre Pâque, a été immolé... ».

Mais dans la version française de l'oraison transcrite ci-dessus, l'emprunt à *1 Cor 5, 7* n'est pas perceptible, le vocabulaire biblique de l'immolation pascalle a été remplacé par celui du sacrifice, ce qui conduit à une affirmation malhabile, puisqu'on ose dire que le sacrifice du Christ est une œuvre merveilleuse! Or, dans l'original latin, ce qui est reconnu merveilleux, ce n'est pas l'immolation, mais ses conséquences. La formulation du missel allemand est nettement plus fidèle au propos biblique et plus satisfaisante:

Lass deine Erlösten erkennen, dass deine Schöpfung gross ist, doch grösser noch das Werk der Erlösung, die du uns in der Fülle der Zeit geschenkt hast durch den Tod des Osterlammes, unseres Herrn Jesus Christus.

La seconde oraison à examiner fait partie du formulaire de messe du jour de Pâques. Il s'agit de la prière sur les offrandes:

Dans la joie de Pâques, Seigneur, nous t'offrons ce sacrifice; c'est par lui que ton Église, émerveillée de ta puissance, naît à la vie et reçoit sa nourriture.

¹⁸ Traduction de A. CHAVASSE, *Textes liturgiques de l'Église de Rome*, p. 111, avec le texte latin p. 110.

Le texte latin provient du fonds romain recueilli dans les sacramentaires gélasien (pièce 470) et grégorien (pièce 409):

Sacrificia, Domine, paschalibus gaudiis immolamus, quibus Ecclesia tua mirabiliter renascitur¹⁹ et nutritur.

Ici à nouveau, le thème pascal de l'immolation est absent de la version française. L'adjectif "émerveillée" est rapporté à l'Église, alors que dans le latin c'est l'action de Dieu qui se trouve qualifiée par l'adverbe *mirabiliter*. La version du missel français a précisé le destinataire de l'offrande: « nous t'offrons »; de ce fait elle anticipe sur la prière eucharistique; en effet, sans cette précision, les mots latins *sacrificia* (au pluriel) *immolamus* signifient, de façon métaphorique: « nous apportons les oblats », comparables à un agneau pascal, le pain et le vin, par lesquels Dieu entretient d'une façon merveilleuse la vie de son Église²⁰.

5. La cohérence du langage entre les lectionnaires et l'euchologie

Dans les anciennes liturgies latines, l'antériorité des traductions bibliques par rapport aux compositions euchologiques avait permis une réelle unité dans le langage liturgique, le texte des versions latines de la Bible ayant été intégré littéralement dans les compositions liturgiques. Dans la situation actuelle, cette unité est encore à réaliser, en raison de distorsions entre le texte des lectionnaires français et celui des compositions liturgiques. On le montrera à partir de ces deux exemples, le vocabulaire de la justification et la réponse de Marie à l'ange de l'annonciation.

a) *Le vocabulaire de la justification*

Dans le latin biblique et liturgique, fidèle à ses sources grecques, le vocabulaire de la justification recourt essentiellement au verbe *justificari* et au substantif *justitia*. L'emploi du passif exprime que l'acteur premier est Dieu lui-même (*passivum divinum*). Cette signification a été perdue dans les lectionnaires français. Ainsi, la sentence du Christ, qui conclut la parabole du pharisien et du publicain, a été traduite en ces termes:

¹⁹ Les témoins ont recueilli plusieurs leçons: *renascitur* dans le gélasien, *nascitur* dans le grégorien, et *pascitur* dans le missel romain, le mercredi de Pâques.

²⁰ Traduction de A. CHAVASSE, *Textes liturgiques de l'Église de Rome*, p. 125: « En ces joies pascales, Seigneur, nous offrons les sacrifices par lesquels ton Église renaît et est nourrie ». Version de l'actuel missel allemand: « Herr, unser Gott, nimm die Gaben an, die wir in österlicher Freude darbringen für das Opfer, durch das deine Kirche auf wunderbare Weise wiedergeboren und gestärkt wird ».

« Quand ce dernier rentra chez lui, c'est lui, je vous le déclare, qui était devenu juste » (Lc 18, 14). Dans le latin, on lit pourtant *descendit hic justificatus*, ce que la Bible de Jérusalem a traduit fidèlement: « ce dernier descendit chez lui justifié ».

On constate la même déperdition dans ces importantes affirmations de l'*Épître aux Romains*: « l'homme est justifié (*justificari*) en vertu de la foi »²¹, et, à propos d'Abraham, « cela lui fut compté comme justice »²² (*reputatum est illi ad justitiam*; Gen 15, 6; Rom 4, 3.9.22). Mais le lectionnaire français les a traduites ainsi: « l'homme devient juste par la foi » et « Dieu a estimé qu'il était juste ». De telles traductions ne rendent pas compte des initiatives de Dieu.

Pourtant, dans la version française du missel romain, pour la préparation pénitentielle de la messe, les traducteurs avaient eu recours au verbe *justifier*:

Toi, le serviteur fidèle, tu as assumé le péché du monde, pour que nous soyons justifiés en toi, béni sois-tu! prends pitié de nous²³.

De même, le verbe justifier, au passif, a été employé dans l'oraison du samedi de la cinquième semaine de Pâques: « Dans le Christ, tu nous as justifiés et rendus capables d'une existence immortelle ». Pourquoi avoir évité le verbe *justifier* dans les lectures, alors qu'on l'admettait dans l'euchologie? Il y aurait là matière à révision.

b) La réponse de Marie à l'ange de l'annonciation

L'hymne latine *A solis ortus cardine* contient ces mots: *intacta nascens virum*. Le propos correspond à la réponse de Marie à l'ange: « *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?* »²⁴. Le catholique francophone qui entendrait cette hymne latine risque de ne pas saisir l'allusion, parce que, dans le récit de l'Annonciation, les lectionnaires français ont relégué la traduction littérale en note et, dans le texte proclamé, l'ont remplacée par « Je suis vierge ». Un tel propos ne correspond guère à la pudeur du langage biblique et réduit singulièrement le

²¹ Rom. 3, 28; pour le verbe *justificari*, voir aussi Rom. 3, 20.24; 5, 9; 8, 30 (2 occurrences); deuxième lectures des 9^e et 17^e dimanches de l'année A et de la fête du Sacré Cœur de l'année C; pour ces six occurrences, le verbe latin *justificari* n'est rendu qu'une seule fois par *justifier* dans le lectionnaire français.

²² Cette parole est citée en français dans ces termes par le *Catéchisme de l'Église catholique*, § 146.

²³ *Missel romain*, Desclée-Mame, Paris, 1977, p. 397.

²⁴ « Comment cela se fera-t-il, car je ne connais pas d'homme? », Lc 1, 34.

sens de la question posée par Marie²⁵. En effet, en objectant « Je ne connais point d'homme », Marie posait la question du mariage, ce qui correspond au trouble de Joseph, qui s'interrogeait pareillement quant à l'opportunité d'un mariage avec Marie et songeait même à la solution de la répudiation (*Matth.* 1, 19). En effet, en se séparant de Marie, il aurait témoigné que l'enfant n'était pas « né d'une volonté humaine », mais de Dieu (cf. *Jn* 1, 13); par contre, en l'épousant, il cachait au peuple la véritable origine de l'enfant. L'ange lui a demandé de ne pas répudier son épouse et l'origine divine de Jésus a été manifestée en d'autres lieux, en particulier au baptême. La traduction adoptée dans les lectionnaires français est donc singulièrement réductrice.

Conclusion

Ces quelques critiques des versions françaises ne doivent pas faire oublier l'immense travail réalisé pour traduire l'euchologie latine dans les langues des communautés chrétiennes. Elles ne sont qu'un clignotant rouge ou une sonnerie d'alarme, mis en service pour attirer l'attention sur le chemin qui reste à parcourir. En effet, la pastorale de la prière liturgique demande que l'on procède à des révisions régulières de l'euchologie proposée, pour la conformer au langage primordial de la prière liturgique, celui de la Bible, et pour l'adapter à l'évolution des langues vivantes.

Récemment, dans le cadre d'un débat théologique avec un historien de la liturgie, la Congrégation pour la doctrine de la foi évoquait ainsi l'importance de la tradition dans la liturgie:

Les rites liturgiques reconnus par l'Église sont des expressions normatives de la foi, dans lesquelles se manifeste la tradition apostolique de l'Église²⁶.

Évidemment, cela vaut aussi pour le formulaire. En effet, la liturgie chrétienne est le fruit d'une longue tradition, qui plonge ses racines dans le terreau biblique. Mais comme la fréquentation directe de la Bible a été négligée pendant de longs siècles dans l'Église catholique, on comprend aisément les manques d'attention aux emprunts scripturaires, même dans les milieux autorisés. Il faudra sans doute plusieurs générations avant

²⁵ Dans le lectionnaire allemand: « Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne? ».

²⁶ Document daté du 30 novembre 2000 et saisi par internet, § 8.

que l'on ne parvienne à composer des formulaires aussi nourris de la Bible que le sont les compositions liturgiques des premiers siècles²⁷.

On devine aussi à quel point les tâches des congrégations romaines peuvent être délicates, puisqu'elles doivent éviter les erreurs à la fois dans les compositions nouvelles qu'elles proposent et dans l'approbation qu'elles donnent aux traductions, tout en veillant à faire apparaître la fidélité à la tradition apostolique.

Marcel METZGER

²⁷ À titre d'exemple, on peut citer l'anaphore de saint Basile, dans laquelle on a repéré près de 170 emprunts bibliques; voir l'apparat biblique de la traduction française publiée par Henryk PAPROCKI, *Le mystère de l'eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Édit. du Cerf, Paris, 1993, pp. 458-468.

L'UTILISATION DE L'ÉCRITURE DANS LA LITURGIE DES ÉGLISES LUTHÉRIENNES

La liturgie des Eglises luthériennes a une double origine: la messe latine et l'office de prédication.

Avec les modifications suscitées par la Réforme de Luther, la messe latine, telle qu'elle était célébrée à la fin du Moyen-Age en Occident, a été conservée, pour l'essentiel, dans la plupart des Eglises de Scandinavie et, par elles, ensuite, dans l'Eglise luthérienne des Etats-Unis d'Amérique, et, dans une moindre mesure, au sein de quelques Eglises allemandes.

L'office de prédication, en ancien allemand "pronaus", on dit aujourd'hui "Predigtgottesdienst", était essentiellement une liturgie de la Parole, en grande vogue au XV^e siècle dans la région rhénane. Les premières liturgies des Eglises protestantes francophones et allemandes en sont les héritières (à Bâle et à Berne dès 1529, Guillaume Farel en 1533, puis Pierre Toussaint, auteur de la première liturgie francophone luthérienne, en 1538 à Montbéliard, puis Calvin à Strasbourg et à Genève...). Les liturgies des Eglises luthériennes d'Alsace, de Montbéliard et de Paris, quoiqu'ayant eu des évolutions différentes et parallèles, appartiennent à cette tradition jusqu'à la fin du XIX^e siècle.

Un mouvement de restauration de la messe, ou pour le moins d'une structure liturgique qui s'y apparente, a commencé au début du XVIII^e siècle à Neuchâtel, dans l'Eglise réformée, sur l'initiative du pasteur Ostervald. Mais ce n'est qu'au milieu du XIX^e siècle, à la faveur des réveils piétistes et des contacts, souvent personnels, avec l'Eglise anglicane, qu'on voit apparaître une volonté bien marquée de redonner au culte luthérien la richesse liturgique qu'il avait par ailleurs gardée en certaines autres régions (Suède, Finlande, Amérique...). A Paris, en 1865, le pasteur luthérien Louis Meyer introduit les répons de l'assemblée, ce qu'entérine officiellement, en 1881 seulement, le Synode de l'Eglise de la Confession d'Augsbourg lorsqu'il fait réimprimer la liturgie de 1844. Ce même Louis Meyer exercera une influence certaine sur son jeune collègue Eugène Bersier, initiateur d'un renouveau dans l'Eglise réformée de France, particulièrement à la paroisse parisienne de l'Etoile.

L'histoire, au demeurant passionnante, de la liturgie des Eglises luthériennes de France, mêlée à celle des Eglises réformées francophones, serait ici trop longue à raconter. Qu'en rendant hommage aux grands anciens qui ont œuvré dans le sens de cette restauration, Théodore Horning

dès 1850 à Strasbourg, puis Robert Will vers 1930 en Alsace, les membres de la Confrérie Saint-Mikaël et l'évêque Stählin en Allemagne à la même époque, à Paris Jean-Maurice Waltz, au lendemain de la guerre, puis René Blanc, Jacques Fischer, Michel Viot, et qu'en se contentant de citer leurs noms, on mesure l'intention qui a présidé et que résumait admirablement la préface à la liturgie de 1953:

Il a paru bon que notre Eglise fasse œuvre d'unité en cherchant à retrouver, conformément à sa tradition évangélique, l'esprit de la liturgie de l'Eglise universelle.

La Réforme de Martin Luther ne visait pas la révision de la liturgie: ses deux opuscules de 1523 (« Von Ordnung Gottesdienst in der Gemeinde », « Formula missae et communionis ») sont dictés par les circonstances et demeurent dans la tradition, avec la nouveauté de l'usage de la langue vernaculaire. La « Deutsche Messe », travaillée par le Réformateur en 1525 et publiée en janvier 1526, n'est qu'un réajustement de la messe médiévale aux principes estimés par lui purement évangéliques. Souvent Luther affirme qu'il est juste de conserver partout, « autant que possible, les mêmes usages », antérieurs à 1520, et la Confession d'Augsbourg, en son article XXVI déclare que « chez nous, de très nombreuses traditions ont été conservées ». On ne s'étonnera donc pas de trouver dans le culte luthérien de cette époque ou dans celui, restauré au XX^e siècle, actuellement en vigueur en France, une terminologie, une structure, une pensée théologique et une manière de le vivre, finalement assez proche de la messe romaine, au moins pour le sujet qui nous occupe.

Pour Luther et ses successeurs, comme pour ceux qui se réclament de ses intuitions, on doit garder grande liberté dans l'expression et les rites du culte public, du moment qu'on n'ajoute ni n'enlève rien à l'Évangile de la grâce. Un principe scripturaire commande cette conception.

La Réforme luthérienne [l']interprète en ce sens qu'il est légitime de pratiquer, dans l'Eglise chrétienne, toutes les cérémonies qui ne sont pas contraires à l'Écriture, sans vouloir interdire toutes celles qui n'y sont pas mentionnées expressément¹.

La Parole de Dieu, moyen d'action du Saint-Esprit, se manifeste sous deux formes: la prédication (*verbum audibile*), les sacrements (*verbum visibile*). C'est une seule et même chose.

Il est bon, dit Luther, et nécessaire à l'homme d'aller au sacrement ou d'écouter la messe [], il doit le faire de manière telle que dans la messe il contemple la Parole de Dieu, y nourrissant et y affermissant sa foi².

¹ Théobald SÜSS in *Positions luthériennes*, 1966 – 4, page 233.

² *Sermon sur le Nouveau Testament*, 1520.

Et à la prédication de l'Évangile, Parole de Dieu vivante et pertinente pour ceux qui la reçoivent, correspond exactement la prédication de la justification par la grâce au moyen de la foi. La liturgie n'a pas de sens autrement, et, tout comme l'Écriture entière qu'elle rend présente, « ne fait que nous appeler à la foi »³.

Cette double dimension historique et théologique étant brièvement posée, examinons quelques accents d'utilisation de la Bible dans la liturgie des Eglises luthériennes de France (Editions de 1953, 1966 et 1983) d'Amérique (Editions de 1978 et 1995) de Bavière et de Thuringe (Edition de 1994)⁴.

Et d'abord l'espace. La liturgie a besoin de sanctuaire, et pour Luther, c'est à cause de l'Écriture:

Le fait qu'Abram a bâti un autel à Sichem, puis encore une fois quand il est venu à Bethel, ce n'est rien d'autre que ceci: le pieux patriarche a préparé un lieu, pour lui et ses domestiques, où ils se réuniraient pour écouter l'Évangile, prier et offrir des sacrifices. Car dès le commencement, le culte extérieur a consisté à tuer des animaux et à les offrir, comme ont fait Noé, Caïn et Abel, de même que nous avons la messe ou le sacrement qui nous donne l'occasion de prêcher et de prier. Eux aussi ont prêché et prié comme nous, mais ils avaient d'autres signes, à savoir les sacrifices... On ne doit pas penser qu'ils ont organisé ce service de Dieu pour lui offrir une bonne œuvre; mais parce que l'on doit avoir un endroit où l'on se réunit et où l'on enseigne la Parole de Dieu, la nécessité exige qu'on procède ainsi. Abraham a donc fait cela proprement en vue de la prédication⁵.

La présence d'un autel se justifie aussi par références scripturaires. Nous dirons volontiers qu'il s'agit avant tout d'un honneur rendu à Dieu, en lui consacrant l'espace de prière d'assemblée et en se désappropriant de certains lieux pour en faire, provisoirement sur la terre, le reflet de sa demeure céleste où la liturgie des anges le célèbre dignement.

Voyons maintenant les parties proprement bibliques de la célébration.

³ *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise*, 1520.

⁴ *Liturgie de l'Eglise évangélique luthérienne de France*, Cahors, 1953. *Liturgie de l'Eglise évangélique luthérienne de France*, Montbéliard, Paris, 1966. *Liturgie des dimanches et fêtes*, Alliance nationale des Eglises luthériennes de France, Strasbourg, Paris, 1983. *Evangelisches Gesangbuch, Ausgabe für die Evangelisch - Lutherischen Kirchen in Bayern und Thüringen*, Weimar, München, 1994. *Lutheran Book of worship prepared by the churches participating in the Inter-lutheran Commission on Worship*, Minneapolis, Philadelphia, 1978. *With one voice, a lutheran resource for worship*, Minneapolis, 1995.

⁵ *Prédications sur la Genèse*, 1527.

1. Le chant d'un psaume d'ouverture

C'est parce qu'il est choisi dans le répertoire du psautier huguenot, de Genève ou de Lausanne, qu'on a pu penser à une influence de la liturgie du culte réformé, lequel a perdu l'usage de l'introït et, pendant des siècles, ne connut pas d'autres chants que les psaumes de la Bible. Nous croyons cependant qu'il s'agit bien plutôt de la très ancienne tradition du psaume accompagnant l'entrée de l'officiant, probablement une des plus universelles aussi. Les liturgies luthériennes françaises de 1953, de 1966 et de 1983, prévoient que le psaume puisse être remplacé par un choral. Nous laissons pour la fin de cet exposé quelques remarques au sujet de l'hymnologie. Les psaumes, comme dans la tradition réformée, se chantent par strophes et de préférence en entier, parfois augmentés d'une doxologie.

2. L'introït

Dans l'ancienne messe latine, l'introït suit le Gloria, comme ouverture de la liturgie de la Parole. Sa place peut donc être discutée, surtout si le texte reprend un verset du psaume chanté, ce qui fait redondance. La liturgie américaine l'a complètement supprimé, ne maintenant qu'un psaume ou choral d'ouverture. Le culte allemand le prévoit (sous le nom de "Eingangspsaln") mais n'a pas le chant du psaume en ouverture, ce qui nous paraît donc plus cohérent que dans l'usage français.

Les introïts de la liturgie française sont traditionnels, composés majoritairement à partir du psautier, mais aussi avec des versets d'Esaië (12 citations), de Michée (2^e dimanche après Noël), de la Sagesse de Salomon (1^{er} dimanche après Noël, Cendres et Pentecôte), de Malachie (5^e dimanche après l'Epiphanie), du Deutéronome et de l'Exode (Lundi de Pâques), du Siracide (18^e dimanche après la Trinité), de Daniel 9 (20^e dimanche après la Trinité), de Esther grec (21^e dimanche après la Trinité), et parfois du Nouveau Testament: trois citations de Philippiens (3^e dimanche de l'Avent, Circoncision et Mercredi Saint), Galates et 1 Corinthiens (Mardi Saint), Jean 6 (Jeudi Saint), Luc 24 (variante du jour de Pâques), 1 Pierre 2 (Quasimodo), Actes des Apôtres (Ascension), 1 Corinthiens 15 (variante pour l'Ascension), Romains 11 (variante pour la Trinité), et Apocalypse (dernier dimanche de l'année ecclésiastique). La révision de 1983 a quelque peu modifié ces introïts, en changeant parfois complètement la référence. Dans l'ancien temps, l'introït était un premier écho de l'Evangile du jour, selon, bien sûr, le calendrier approprié.

Lorsque les péripécopes ont été redéployées sur trois années, selon le découpage commun avec l'Eglise catholique romaine, le changement de lectionnaire a pu faire perdre sa cohérence au lien étroit unissant l'introït à l'Evangile, d'autant qu'il n'y a qu'une liste annuelle d'introïts, par conséquent invariables dans les cycles liturgiques.

L'usage s'est conservé dans les Eglises luthériennes de désigner les dimanches de Carême et de Pâques par leur nom latin correspondant aux premiers mots de l'introït traditionnel: *Invocavit*, *Reminiscere*, *Oculi*, *Laetare*, *Judica*, *Quasimodo geniti*, *Misericordias Domini*, *Jubilate*, *Cantate*, *Rogate*, *Exaudi*.

La plus récente liturgie suggère que l'antienne soit dite par le pasteur et le verset d'introït par l'assemblée.

3. La confession des péchés

La confession des péchés contient souvent des allusions bibliques: « nous sommes comme des brebis perdues » (prière VIII de la liturgie de 1983), « comme l'enfant prodigue » (prières XVI et XVII). Encore plus explicites sont la citation de Romains 7, 19, formulée à la première personne du pluriel (prière XXII), le psaume 51 (prière VI de la liturgie de 1953, et IX de la liturgie de 1966), et les versets 4b à 19, en version abrégée, de Daniel 9 (prière IX de 1953 et XII de 1966 « à l'occasion d'une grande calamité »), mais qui ont disparu dans la liturgie de 1983, jugés sans doute trop rudes à nos consciences modernes...

4. La collecte

La prière de collecte résume les requêtes de l'antique litanie d'ouverture: elle conclut la première partie de la célébration, comme une ponctuation de transition. Elle prépare aussi à entrer dans l'écoute de la Parole, c'est pourquoi les formulaires, de structure simple, reprennent souvent un des versets d'une des lectures du jour.

5. Les lectures

Les lectures de la Bible se déroulent à la manière d'une procession, l'Ancien Testament, l'Épître, l'Evangile; le Prophète, l'Apôtre, le Seigneur. Le peuple rassemblé est appelé à y prendre part en chantant une strophe psalmique (vestige du graduel), dans certaines paroisses, c'est la

dernière strophe du psaume d'ouverture, soit qu'on ne l'a pas entonnée, soit qu'on la reprenne, puis par l'acclamation "alleluia" qui devrait toujours et exclusivement se situer avant l'Évangile, chant d'accueil du Seigneur qui vient, enfin par un répons d'inspiration biblique, du genre « louange à toi, ô Christ », et le chant d'un choral. L'alleluia ne se chante pas pendant le temps du Carême où il est remplacé par une séquence inspirée du chapitre 5 de l'Apocalypse. Dans la plupart des Églises luthériennes, on écoute l'Évangile debout.

6. La liturgie eucharistique

En théologie luthérienne, la sainte communion est un autre aspect de la prédication de l'Évangile, c'est à dire la justification par la foi.

Le Seigneur, lors de l'institution de la messe, a dit: « Faites cela en mémoire de moi. C'est comme s'il avait voulu dire: chaque fois que vous célébrerez ce sacrement, vous ferez de moi l'objet de votre prédication »⁶.

Notre liturgie n'omet ni le dialogue eucharistique (hélas facultatif), ni la préface, ni la double épiclese, ni l'anamnèse, mais l'essentiel réside dans les paroles de l'institution. Luther déclare que des paroles du Christ:

dépend toute la messe, sa signification, son œuvre et son fruit. Sans elles, nous n'avons rien à attendre de la messe. Ce sont ces paroles: « Prenez et mangez, ceci est mon corps, qui est donné pour vous. Prenez et buvez en tous. Ceci est la coupe de l'alliance nouvelle et éternelle en mon sang, qui est versé pour vous et pour beaucoup, en vue du pardon des péchés ». Chaque chrétien doit, lors de la messe, avoir en vue ces paroles et s'y tenir fermement comme à l'essentiel de la messe, car en elle réside aussi la véritablement bonne préparation à la messe, et c'est en elles que repose le sens du sacrement. [] Dans ce sacrement tout réside dans les paroles prononcées par le Christ, paroles que nous devrions assurément enchaîner dans de l'or et des pierres précieuses et conserver plus que toute autre chose devant les yeux de notre cœur afin d'y exercer notre foi⁷.

Dans la liturgie française, avant le dialogue eucharistique, le pasteur prononce les paroles du psaume 51, le verset 19 (« le sacrifice agréable au Seigneur, c'est un cœur contrit et brisé... ») et l'assemblée répond par le chant du verset 12 de ce même psaume (« ô Dieu crée en moi un cœur

⁶ LUTHER, *Sermon sur le Nouveau Testament*, 1520.

⁷ *Sermon sur le Nouveau Testament*, 1520.

pur... »). Il est curieux de noter que cela n'existe pas dans la liturgie américaine qui prévoit ce même chant en prélude à la prière universelle lors d'un service sans communion.

Même si son usage ne se répand qu'aux XI^e et XII^e siècles, les Eglises luthériennes consacrent du pain sans levain pour la sainte communion, en justifiant cette pratique par les versets 7 et 8 de *1 Corinthiens 5*, (« Purifiez-vous du vieux levain, afin que vous deveniez une pâte nouvelle et sans levain, comme vous l'êtes aussi, car Christ notre Pâque a été immolé »). Comme dans la liturgie catholique romaine, la prière d'humble accès reprend *Matthieu 8, 8* (« Seigneur, je ne suis pas digne... »), mais celle-ci est suivie de l'invitation: « Venez car tout est prêt » qu'on trouve en *Luc 24, 17*.

En France (sauf que ce n'est plus indiqué dans la liturgie de 1983), ainsi qu'aux Etats-Unis et au Canada, on chante le *Nunc Dimittis* au moment de la post-communion, précédant la dernière prière et la bénédiction. C'est l'un des cantiques appris par cœur dès l'enfance, par des générations de chrétiens luthériens.

7. La bénédiction finale

Plusieurs formulaires (onze dans la liturgie de 1983) sont proposés à l'officiant: trois sont strictement bibliques (Nombres 6, 24-26, Philippiens 4, 7 et 1 Thessaloniens 5, 23). La formule trinitaire traditionnelle en Occident est conservée. Elle peut être étoffée, comme c'est le cas en Allemagne: « Que Dieu tout-puissant *et miséricordieux* vous bénisse *et vous protège*, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Amen », ce dernier mot biblique étant certainement le plus usuel de toute la liturgie.

8. Quelques remarques d'hymnologie luthérienne

A la suite du bienheureux Réformateur, auteur de 36 cantiques spirituels, la plupart ou bien directement inspirés des Ecritures (comme le fameux « *Ein Feste Burg...* » qui est une paraphrase du psaume 46), ou bien expression des articles de foi de l'Eglise (avec pour seule prétention de « pratiquer et divulguer le saint Evangile »), les poètes et compositeurs luthériens ont beaucoup écrit. On pourrait recenser des milliers de « chorals » comme on dit depuis la fin du XVI^e siècle, dont beaucoup sont effectivement des commentaires de passages bibliques. Les préludes d'orgue, destinés à indiquer la mélodie à l'assemblée, sont souvent

eux-mêmes des déploiements musicaux de la théologie qui en est sous-jacente. Le cas de Jean-Sébastien Bach demeure à cet égard le plus magnifiquement significatif. De ce fait la tradition hymnologique luthérienne est considérable, avec des œuvres de plus ou moins bonne facture, il est vrai. Mais il est juste de reconnaître, surtout en France et en Suisse, l'usage d'un répertoire commun aux calvinistes et aux luthériens. Bien peu de créations, depuis le XIX^e siècle piétiste, n'ont pas été partagées par les deux Eglises. Exceptés les répons liturgiques, les cantiques n'avaient plus cependant la même veine inspirée bibliquement, comme autrefois aux XVI^e et XVII^e siècles.

L'hymnologie contemporaine exprime plus volontiers les références explicitement bibliques. C'est le cas des chants d'origine évangélique admis dans les recueils luthériens ou communs aux diverses dénominations protestantes. Car c'est un fait quasi universel que les répertoires subissent les influences réciproques et qu'on chante aujourd'hui des cantiques d'origine catholique, ou anglicane, ou évangélique, sans même parfois s'en rendre compte. Les catholiques eux aussi ont repris des mélodies et des textes, souvent bibliques d'ailleurs, dans leurs propres recueils. Les cantiques les plus récents ne se veulent plus à l'usage exclusif d'une communauté confessionnelle. Par exemple, les chants véritablement bibliques de l'hymnologie camerounaise contemporaine, sur des mélodies africaines, avec accompagnement d'instruments traditionnels, sont recevables dans toutes les Eglises, comme le travail du pasteur Abel Nkuinji, l'a montré dernièrement à la Mission luthérienne de Paris.

Le *Lutheran book of worship*, de 1978, contient seize chants d'origine biblique, dont les Béatitudes, l'Agnus Dei, le Benedictus, le Venite exultemus (psaume 95), le Domine clamavi (psaume 141), et le Magnificat, tous sur des mélodies du XX^e siècle: 10 sont de Richard W. Hillert, 2 de Gerhard M. Cartford, 2 de J. Bert-Carlson, 1 de Daniel Moe, et, illustrant ce que nous relevions précédemment, 1 de Lucien Deiss, compositeur catholique français. Le recueil complémentaire de 1995 propose plusieurs alléluias sur les mélodies africaines ou indiennes. Textes et mélodies sont souvent, et désormais, empruntés à plusieurs autres traditions.

Il y a 202 numéros dans le livre américain *With one voice* parmi lesquels les Evangiles sont cités 38 fois pour saint Matthieu, 23 fois pour saint Marc, 50 fois pour saint Luc, 41 fois pour saint Jean. Les livres de l'Ancien Testament le plus souvent cités sont les psaumes (33 références), la Genèse (15) et le prophète Esaïe (40). On ne parviendrait pas à pareilles proportions en examinant les recueils plus anciens. Cela indique un renouveau biblique, au moins en hymnologie, avec, nous le soulignons

encore, la compilation de ce qui est jugé le meilleur et le plus recevable des autres dénominations chrétiennes.

* * *

Il serait bien prétentieux, pour conclure, d'affirmer que la spécificité du langage liturgique et de ses expressions tirées de la Bible, dans la tradition et la pratique des Eglises luthériennes, serait une familiarité évidente et hautement proclamée avec les Ecritures saintes. Nous ne croyons pas que les accents de la liturgie luthérienne puissent prétendre donner leçon aux autres confessions. Bien plutôt, ils contribuent à montrer la diversité d'écoute et de réception de la Parole de Dieu, en différents lieux et en différents temps, s'inscrivant dans la continuité d'une histoire, sans loi contraignante ni volonté d'uniformiser, ne négligeant ni la vénérable Tradition, ni l'ouverture aux surgissements inédits du Saint-Esprit – précisément l'Esprit de communion.

En vivant tout cela, d'ancien et de neuf, avec l'ancrage constant dans la Parole, les chrétiens de la Confession d'Augsbourg expérimentent un certain sens du sacré, l'irruption de la grâce. Cette grâce qui, « Verbe fait chair », structure, nourrit et fait grandir un peuple de vivants, l'Eglise.

Pasteur Alain JOLY

L'INSPIRATION BIBLIQUE DES HYMNES NOUVELLES

Il est toujours délicat de traiter d'un sujet de liturgie devant un auditoire d'une autre tradition et d'une autre sensibilité liturgique que la sienne. Aussi, je vous demande votre indulgence si, par mégarde, j'utilise des termes trop particuliers à ma propre tradition ou qui ont un autre sens dans la vôtre.

Après une brève introduction où je ferai quelques rappels sur l'hymnodie et sur la poésie liturgique, je traiterai, dans une première partie, des trois degrés d'utilisation de l'Écriture avant de voir, dans une deuxième partie, les trois sources d'inspiration, cela étant illustré par des exemples puisés dans les hymnes nouvelles, que vous avez dans le petit dossier qui vous a été distribué.

Introduction

Lorsque, dans les années qui ont suivies la promulgation de la Constitution sur la Liturgie de Vatican II, il s'est agi de proposer aux fidèles qui célébraient l'office divin des hymnes dans leur propre langue, on s'est très vite aperçu que la traduction des hymnes latines n'était pas la bonne solution, du fait, d'une part, de la difficulté de traduire de la poésie et, d'autre part aussi, de la pauvreté de certains textes. D'où la prise de conscience qu'il fallait "créer" de nouveaux textes d'hymnes.

Pour la langue française cela a commencé, vers la fin des années 60, dans le cadre de la « Commission Liturgique d'Élaboration des textes », regroupant des poètes reconnus comme Patrice de La Tour du Pin, Didier Rimaud ou Jacqueline Frédéric Frié, mais aussi d'autres personnes, prêtres, moines ou laïcs, désireux de s'atteler à cette tâche.

Cette commission n'a pas duré très longtemps, mais ses membres ont continué à travailler séparément. Un autre groupe a pris le relais, formé surtout de moines et de moniales: « la Commission Francophone Cistercienne de liturgie », connue sous le sigle CFC, qui existe toujours.

Les "hymnes nouvelles" que nous allons étudier sont donc celles qui furent composées par ces différentes personnes ou groupes entre 1968 et aujourd'hui.

Je voudrais préciser aussi ce qu'il faut entendre par "poésie liturgique". Les hymnes sont des poèmes, mais des poèmes composés suivant une

contrainte de forme très précise, que l'on appelle "l'isorythmie", qui demande que toutes les strophes soient faites sur la même grille rythmique, pour être chantées sur la même mélodie. Ainsi, l'auteur d'hymne liturgique ne peut pas laisser sa pensée se déployer librement, mais doit la couler dans une forme. Cela est une "ascèse" mais est aussi la garantie d'un "travail" qui exclut la facilité. "L'hymnographe liturgique" est un artisan besogneux et humble qui ne doit pas craindre de soumettre son œuvre à la critique afin qu'elle soit déjà, dans sa conception même, une "œuvre d'église".

1^{ÈRE} PARTIE: LES TROIS DEGRES D'UTILISATION DE L'ÉCRITURE

"L'inspiration biblique" des hymnes est perceptible à des degrés divers qui vont *de l'explicite à l'allusif*. Je précise que j'exclus d'emblée les hymnes qui reprennent purement et simplement le texte de l'Écriture, car on ne peut pas, dans ce cas-là, parler d'hymnes.

Le premier cas, c'est "la citation", à l'intérieur de l'hymne, d'un texte venant directement de la Bible. Cette manière de faire est assez rare, voire exceptionnelle. Citons l'Hymne "Soleil levant" (PTP¹ p. 644), de Didier Rimaud, qui a comme refrain « Béni soit au nom du Seigneur celui qui vient sauver son peuple », citation du verset 26 du *Ps* 117.

Le verset 24 de ce même *Ps* « Voici le jour que fit le Seigneur » sert de refrain à l'hymne de la CFC « Dieu nous éveille à la foi ». Autre exemple, plus élaboré, l'hymne « La Cité du Roi David » pour le dimanche des Rameaux:

La cité du Roi David
A élevé le fronton de ses portes,
Et la foule proclame:
« Hosanna, fils de David ». *Mr* 21, 9
Le roi rencontre son peuple
Et le pasteur ses brebis.

Les grands prêtres et les anciens
Ont préparé le gibet hors des portes,

¹ PTP: *Prière du temps présent*, Cerf-Desclée-Desclée de Brouwer-Mame, Paris, 1994.

Pour toutes les hymnes qui se trouvent dans cet ouvrage, nous y renvoyons en indiquant la page.

Pour les hymnes qui ne s'y trouvent pas, nous citons le texte.

A Pilate ils réclament:
« Crucifie, crucifie-le! » *Mc 15, 13*
Le Prêtre s'offre en victime,
Agneau livré et trahi.

La cité de notre Dieu
Verra s'ouvrir les battants de ses portes
Le soldat en témoigne:
« Celui-ci est fils de Dieu! » *Mc 15, 39*
Nos yeux contemplent la source
Qui nous délivre l'Esprit.

où dans chacune des 3 strophes revient une citation du récit de la Passion.

De même, dans l'hymne « Ne me retiens pas, Marie » toujours de la CFC:

Ne me retiens pas, Marie, *Jn 20, 17*
Je suis vivant, je vais au Père;
Tourne-toi vers le mystère:
C'est dans le pain, aujourd'hui,
Que je me donne.

Avance la main, Thomas, *Jn 20, 27*
La plaie du cœur guérit le doute;
Bienheureux ceux qui m'écoutent,
Ils marcheront, avec moi,
Dans la confiance.

Ne restez pas là, vous tous, *Ac 1, 10*
Puisque le ciel rejoint la terre;
Désormais c'est dans le frère,
En l'accueillant chaque jour,
Que l'on me trouve.

dans laquelle la 1^{ère} et la 2^{ème} strophe commence par une citation de Jésus, mais la 3^{ème} seulement par une allusion aux paroles des 2 anges du début des Actes des Apôtres.

Cela me permet de passer au deuxième cas, qui est justement ce que j'appelle "l'allusion". C'est dans cette catégorie que se place un grand nombre d'hymnes nouvelles. Ici, sans pouvoir mettre entre guillemets une citation littérale de tel livre biblique, on repère très facilement, dans une expression ou une image, l'allusion à tel passage de l'Écriture. C'est un procédé cher aux *Pères de l'Église*, qui tissent ainsi leurs écrits de références scripturaires plus ou moins explicites.

Ainsi, l'hymne « Tu es venu, Seigneur », de la CFC:

Tu es venu, Seigneur,	<i>Luc 2, 8</i>
Dans notre nuit,	
Tourner vers l'aube nos chemins;	
Le tien pourtant reste caché,	<i>Jean 14, 5</i>
L'Esprit seul nous découvre	
Ton passage.	
 Pour nous mener au jour	
Tu as pris corps	<i>Jean 1, 14</i>
Dans l'ombre humaine où tu descends.	
Beaucoup voudraient voir et saisir:	<i>Matthieu 13, 17</i>
Sauront-ils reconnaître	
Ta lumière?	
 Nous leur disons: « Voyez	
Le grain qui meurt,	<i>Jean 12, 24</i>
Aucun regard ne l'aperçoit,	
Mais notre cœur peut deviner	
Dans le pain du partage	<i>1 Corinthiens 11, 26</i>
Sa présence ».	
 Puis nous portons vers toi,	
Comme un appel,	
L'espoir des hommes d'aujourd'hui;	
Mûris le temps, hâte le Jour,	
Et que lève sur terre	<i>Marc 4, 30-32</i>
Ton Royaume.	

prise un peu au hasard, pour laquelle je vous ai mis dans la marge les références scripturaires qui affleurent. Le même travail pourrait être fait sur beaucoup d'autres hymnes, ce qui serait l'occasion d'une vraie "lectio divina"!

Le troisième degré d'utilisation de la Bible dans les hymnes est ce que j'appellerai "l'imprégnation diffuse". Les hymnes nouvelles, qui sont composées par des auteurs chrétiens, sont le "reflet", évidemment, de la théologie chrétienne, et l'on sait que cette théologie est d'abord et surtout une "théologie biblique".

Parler de l'Alliance entre Dieu et les hommes, du Christ-lumière, ou parler de l'action de l'Esprit dans le cœur des chrétiens, par exemple, c'est "faire de la théologie", mais c'est, avant tout, se référer aux chapitres 6 à 26 de la Genèse, au prologue de Saint Jean ou au chapitre 8 de l'épître aux Romains. Je ne vous citerai pas d'exemple précis car ce sont quasiment toutes les hymnes qui baignent dans cette atmosphère de la théologie biblique.

2^{ÈME} PARTIE: LES TROIS SOURCES D'INSPIRATION

Après avoir vu les trois degrés d'utilisation de l'Écriture, venons-en maintenant aux trois sources d'inspiration.

La première source est ce que j'appelle "l'événement biblique". Je vais l'illustrer en prenant un exemple dans l'Ancien Testament: la création du monde en *Genèse* 1.

Le chapitre premier du livre de la Genèse, et spécialement les versets 1 et 2 ont inspiré plusieurs auteurs d'hymnes nouvelles. Voici 4 hymnes:

- « Amour qui planais sur les eaux » (PTP p. 504), de Patrice de La Tour du Pin.
- « Esprit qui planes sur les eaux » (PTP p. 499), de frère Pierre-Yves de la CFC.
- « Matin du monde » de la CFC:

Matin du monde
Où Dieu rêva
D'écrire pour les siècles l'unique poème:
Prenant la mer
Pour baptistère
Il profère l'espace au vent de son haleine. *Gn 1, 2*

Matin du monde *Gn 1, 3*
Où Dieu créa
En élevant les yeux vers la nuit esseulée:
Le pur éclat
De son regard
Fait éclore la terre à son humanité.

Matin du monde
Où Dieu parla
Et sa Parole prit la forme de ses doigts:
Il nous pétrit *Gn 2, 7*
Chair et esprit
Homme et femme au pays de la première fois.

- et « Voici la nuit » (PTP p. 732), de Didier Rimaud.

Les deux premières hymnes partent de l'image du « vent de Dieu planant sur les eaux », comme traduit la Bible de Jérusalem, pour développer en quatre strophes l'action de l'Esprit Saint. Il est intéressant de noter d'une part, que là où le texte biblique parle en "il" les deux hymnes parlent en "tu", et, d'autre part que là où le texte biblique parle au *passé* nos deux hymnes parlent au *présent*, ce qui nous permet de pointer, au passage, le rôle "d'actualisation" de la parole de Dieu que doivent jouer les hymnes.

Dans l'hymne « Matin du monde », l'image de « l'haleine de Dieu proférant l'espace au baptistère de la mer » dit d'une manière différente la même réalité: au début de la création il y eut et Dieu, et le souffle et les eaux.

La première strophe de l'hymne « Voici la nuit » de Didier Rimaud, nous parle aussi de cette origine du monde; mais là, l'accent est mis sur les ténèbres et le chaos, où rien n'existe "hormis l'amour" (nom de l'Esprit comme chez P. de La T. du Pin). La création est vue d'abord comme "séparation" (*Genèse* 1, 4).

Après les événements, la deuxième source d'inspiration biblique pour les hymnes ce sont les personnages.

Premier exemple: le personnage d'Élie, dans l'hymne « Ta parole, Dieu vivant » de la CFC:

Ta Parole, Dieu vivant,
Parfois reste secrète,
Voilée d'ombre et connue
Du seul cœur qui l'a reçue.
Sur les lèvres du prophète,
La voici devenue
Feu dévorant.

Si 48, 1

Dans l'audace de l'Esprit,
Élie annonce aux hommes
Ton amour obstiné
Qui consume pour sauver.
L'infinie miséricorde
Se révèle embrasée
De jalousie.

I R 19, 10

Tel Moïse, sur l'Horeb,
Il cherche ton visage;
Tu t'approches, Seigneur,
Dans la force et la douceur.
Il tressaille à ton passage
Et sans voir ta splendeur
La reconnaît.

I R 19, 13

Bienheureux le serviteur
Saisi par ton mystère!
Il se tient dans tes voies,
Tu l'enlèves près de toi.
Il paraît dans la lumière
Qui précède la croix
De son Sauveur.

2 R 2, 1-13

La *première* strophe fait allusion à *Si* 48, 1: « Alors le prophète Élie se leva comme un feu, sa parole brûlait comme une torche ».

Dans la strophe 2, on retrouve l'allusion au verset 10 de *1 Rois* 19: « Je suis rempli d'un zèle jaloux pour Yahvé Sabaot ».

La *troisième* strophe reprend d'une manière allusive et poétique l'épisode fameux de la rencontre d'Élie avec Dieu à l'Horeb « dans la force et la douceur » (*1 Rois* 19).

La *dernière* strophe rapproche l'enlèvement d'Élie dans le char de feu (*2 Rois* 2, 1-13) et l'épisode de la Transfiguration de Jésus dans les Évangiles synoptiques.

D'autres épisodes de la vie d'Élie, comme le miracle de Sarepta ou le sacrifice du Carmel, auraient pu être évoqués, mais l'auteur en s'adressant, dans son hymne, directement au Dieu vivant: « Ta parole, Dieu vivant », a choisi de privilégier la relation entre le prophète et Dieu.

Deuxième exemple, pris à la charnière entre l'Ancien et le Nouveau Testament: la figure de Jean-Baptiste. L'Hymne de la CFC « Prophète du Très-Haut » (PTP p. 1305), retrace, dans ses quatre strophes, l'itinéraire du Baptiste: tressaillement dans le sein d'Élisabeth (1^{re} str.), prédication et baptême au désert (2^{de} str.), témoignage de Jean-B. sur Jésus (3^{de} str.) et enfin emprisonnement et martyre (4^{de} str.). Cet exemple nous fait toucher du doigt qu'il est possible de faire une hymne "hagiographique" d'un genre différent de celui, assez pauvre, que nous avons dans l'hymnaire latin.

Dernier exemple: la *Vierge Marie*. Il y a presque une dizaine d'hymnes nouvelles qui, d'une manière ou d'une autre, nous redise les différents passages du Nouveau Testament où Marie est présente. Je vous ai mis dans le dossier l'hymne de Didier Rimaud « Une femme dont on a rien dit » (PTP p. 1291), qui nous rappelle les six épisodes majeurs où la présence de la Vierge est mentionnée: l'Annonciation, Noël, Jésus perdu au Temple, Cana, la Croix et la Pentecôte.

La *troisième* source d'inspiration biblique est ce que j'appellerai « le thème ». Là aussi, les exemples ne manquent pas! Le thème de la « manifestation ou Épiphanie » de Jésus dans l'hymne « Plus de signe dans la nuit » (PTP p. 160), qui regroupe, comme aimaient le faire les Pères, la visite des mages, le Baptême par Jean et les noces de Cana.

Le thème de la "nuit" dans l'hymne « Voici la nuit » (PTP p. 732), de Didier Rimaud, dont nous avons déjà vu la 1^{re} strophe; cette hymne nous permet de nous remémorer cinq nuits marquantes: la nuit de la création, la nuit de la naissance de Jésus, la nuit de la passion de Jésus, la

IV

ESSAI DE SYNTHÈSE DÉBAT THÉOLOGIQUE

BIBLE ET LITURGIE

Invité à m'exprimer en tant que bibliste sur « les compréhensions mutuelles de l'Écriture et de la liturgie », j'inscrirai mon propos, d'une part, dans la continuité de mes propres enseignements et recherches¹, d'autre part, dans la suite immédiate des débats tenus au long des deux dernières semaines liturgiques de Saint-Serge (2001 et 2002) consacrées à « la liturgie, interprète de l'Écriture » et que j'ai eu l'avantage de suivre presque intégralement². La relecture des actes de l'an dernier m'a aidé à enrichir un questionnement où se retrouveront mes intérêts personnels pour l'exégèse du Nouveau Testament, en premier lieu le corpus johannique, et pour la théologie patristique, tout particulièrement le versant de son exégèse des Écritures, ainsi que pour diverses questions d'herméneutique biblique, tels le Canon et l'accomplissement. En bien des points, mon exposé conservera le ton familier convenant à une réaction "en direct", exprimée au terme de cette 49^{ème} Semaine liturgique de Saint-Serge. J'aborderai successivement quatre points, qui pourront être reçus à la fois comme des convictions et des invitations à poursuivre la recherche à l'interface des sciences liturgique et biblique.

1. Écriture et liturgie sont originellement indissociables, elles se sont engendrées réciproquement

Cette première affirmation peut être étayée par trois considérations jouant à des degrés variés de certitude et portant sur des stades distincts du processus d'élaboration des textes reçus comme constitutifs de la Bible chrétienne dans son unité et sa globalité.

a) Tout d'abord, même s'il s'agit encore d'une hypothèse, il paraît probable que des besoins liturgiques aient joué un rôle important dans la *genèse de plusieurs formes et genres littéraires bibliques*.

¹ Le lecteur aura l'indulgence de me pardonner les nombreuses références à mes propres travaux: cela tient au fait que le présent exposé consiste en une sorte de synthèse, conduite à partir de recherches antérieures et articulée en fonction des problématiques débattues au long de cette 49^{ème} Semaine d'Études liturgiques de Saint-Serge.

² *La liturgie, interprète de l'Écriture, I. Les lectures bibliques pour les dimanches et les fêtes*, CLV-Edizioni Liturgiche, Rome, 2002, dont Y.-M. BLANCHARD, "Ancien et Nouveau Testament dans le cycle liturgique", pp. 221-233, et M. METZGER, "De la synagogue à l'Église: fonction ecclésiale des lectures bibliques dans la liturgie", pp. 235-250.

Ainsi, le cérémonial de l'offrande des prémices, selon Deutéronome 26, se présente comme la matrice d'une narrativité vétéro-testamentaire, non seulement centrée sur l'événement de la libération d'Égypte mais débordant largement en amont et remontant jusqu'à la geste patriarcale:

Tu prononceras ces paroles devant le Seigneur ton Dieu: Mon père était un araméen errant qui descendit en Égypte (...) les Égyptiens nous maltraitèrent (...) le Seigneur nous fit sortir d'Égypte à main forte et bras étendu (...) il nous a conduits ici et nous a donné cette terre (...) Voici que j'apporte maintenant les prémices des produits du sol que tu m'as donné.

Ainsi, un acte rituel bien typé enclenche-t-il le processus de mémoire narrative auquel le livre donnera sa forme littéraire. De la même façon, la fidélité au rite de l'agneau pascal suscite la question enfantine, permettant d'embrayer sur la narration des événements de l'exode:

Quand vos fils vous demanderont: que signifie pour vous ce rite?, vous leur direz: C'est le sacrifice de la Pâque pour le Seigneur qui a passé au-delà des maisons des Israélites en Égypte, etc. (Ex 12, 26-27).

De même encore, les quatre récits évangéliques de la Passion attestent un enracinement topographique qui pourrait bien provenir d'une sorte de célébration vécue sur les lieux mêmes du martyre de Jésus³. Ou encore, il est patent qu'au moins dans la deuxième partie du discours, l'homélie de Jean 6 sur le pain de vie s'inscrit dans le contexte d'une pratique eucharistique de la communion au corps et au sang de Jésus, livrés pour la vie du monde. À ce premier environnement de type liturgique chrétien s'ajoute l'acquis d'une tradition synagogale juive, probablement liée au contexte de la célébration pascale et centrée sur la relecture des événements du désert, avec le désir de comprendre la signification du don de la manne ou encore les motifs de l'entêtement du peuple (littéralement: les murmures). Bref, s'il faut chercher un *Sitz im Leben* au discours johannique sur le pain de vie, on est en mesure d'évoquer deux sites liturgiques en quelque sorte fusionnés. D'ailleurs, la narration évangélique suggère un tel contexte puisqu'elle présente le long discours de Jésus comme des propos tenus par lui à la synagogue de Capharnaüm⁴.

³ Voir les "stations" de la Semaine Sainte à Jérusalem au 4^{ème} siècle, selon Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, P. MARAVAL éd., Cerf, Paris, 1982 (= *Sources chrétiennes* 296).

⁴ P. GRELOT, *Homélies sur l'Écriture à l'époque apostolique*, Introduction à la Bible – Édition nouvelle, Le Nouveau Testament, volume 8, Desclée, Paris, 1989, pp. 232-250. On sait comment l'évangile de Luc, d'une part, impute à Jésus lui-même l'initiative d'une telle homilétique judéo-chrétienne (homélie prononcée à la synagogue de Nazareth: Lc 4, 16-30), d'autre part atteste la continuité d'une même pratique dans le contexte de l'assemblée

On pourrait multiplier à l'envi de telles allusions: tel n'est pas le but de notre intervention. Il nous suffira d'avoir rappelé à quel point, tant pour le Nouveau que pour l'Ancien Testament, l'activité de type liturgique constitue souvent le lieu d'émergence d'une parole appelée à devenir Écriture, qu'il s'agisse de récit ou de discours, à plus forte raison quand on a affaire à la poésie: l'exemple des psaumes et autres cantiques vétéro et néo-testamentaires est trop patent pour qu'il vaille la peine d'y insister.

b) Plus décisif à mes yeux – et peut-être moins connu – est le fait incontestable que *la pratique du repas chrétien constitue la matrice d'une parole qui est à la fois réinterprétation de la Torah et des prophètes* (donc naissance de l'Ancien Testament, en tant que corpus chrétien) *et production du matériau évangélique* (paroles du Seigneur, librement transmises puis resituées en contexte narratif, c'est-à-dire la genèse même des évangiles, donc du Nouveau Testament dont ils constituent le noyau, quoi qu'il en soit des dates de rédaction).

Naturellement, le texte de référence est le récit d'Emmaüs en *Luc 24*. Il y est parfaitement clair, non seulement que le Ressuscité se fait reconnaître au geste du pain rompu, mais que cette manifestation de sa présence n'advient qu'au terme d'un long processus de parole. Aux questions embarrassées des disciples, le Ressuscité répond en proposant une relecture christologique des Écritures de l'ancien Israël:

Ayant commencé par Moïse et tous les prophètes, il leur interprétait dans les Écritures tout ce qui le concernait (v. 27).

Une fois la reconnaissance opérée à la fraction du pain (v. 31.35), les disciples prennent conscience de l'opération herméneutique ainsi initiée par le Seigneur:

Notre cœur n'était-il pas tout brûlant en nous, tandis qu'il nous parlait sur la route, alors qu'il nous ouvrait les Écritures? (v. 32).

Or, la même séquence, alliant le signe alimentaire et la pratique scripturaire, se reproduit aussitôt après l'étape d'Emmaüs. Aux apôtres et disciples réunis, Jésus se manifeste à nouveau (v. 36-40). Il partage leur repas (v. 41-43), puis leur adresse la parole: « Il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit dans la Loi de Moïse, les prophètes et les psaumes, à mon sujet » (v. 44); puis « il leur ouvrit l'esprit pour comprendre les Écritures » (v. 45), leur disant: « Ainsi est-il écrit que le Christ souffrirait et se lèverait d'entre les morts le troisième jour, etc. » (v. 47-48).

chrétienne réunie à la table du Ressuscité (relecture christologique des Écritures, à l'intention des disciples d'Emmaüs: *Lc 24, 25-32*).

Ainsi l'Ancien Testament chrétien advient-il à l'existence du sein même de la communauté, rassemblée à l'écoute du Ressuscité dont la présence s'atteste dans le geste du pain rompu et partagé. De même, la plus ancienne attestation formelle de l'eucharistie chrétienne (1 Corinthiens 11, 23-26) associe aux gestes sur le pain et le vin la parole même du Ressuscité, émise par le ministère des prophètes chrétiens⁵. Ainsi le repas du Seigneur est-il le lieu matriciel d'une parole placée sous l'autorité du Ressuscité et livrée à la médiation de locuteurs humains, dans un processus de libre effectuation engendrant autant de variantes que peut l'exiger la constante actualisation d'un message aussi actuel et vivant que le Christ lui-même, ressuscité présent à la table des frères. De ce libre exercice de la parole procède la tradition des paroles du Seigneur: logia antérieurs à toute fixation écrite, puis rassemblés en collections formelles ou thématiques, enfin insérés à la trame narrative d'une mémoire factuelle appelée à constituer l'intrigue des récits évangéliques⁶.

Il n'est donc pas exagéré de dire que tant l'Ancien que le Nouveau Testament, dans leur commune qualification chrétienne, sont nés de l'eucharistie, le rite du repas en mémorial ayant dès l'origine constitué le lieu d'émergence d'une parole attestant la vivante présence du Ressuscité. C'est bien ce que suggère la finale du récit paulinien de l'institution:

Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez à cette coupe, c'est la mort du Seigneur que vous annoncez, jusqu'à ce qu'il vienne (v. 26).

L'emploi d'un verbe de parole au sens strict (ἀναγγέλω) me paraît déconseiller une lecture seulement figurée de l'annonce en question. Il n'est pas suggéré que le rite dit à lui seul la réalité pascalle de la mort et résurrection du Seigneur; sans doute y faut-il aussi une parole explicite, selon le modèle d'Emmaüs où la reconnaissance du Ressuscité n'advient que par la double médiation du geste eucharistique et de la parole scripturaire.

c) Enfin – à titre de confirmation – rappelons brièvement la *place jouée par la pratique liturgique dans le processus de genèse du Canon biblique*.

Tout d'abord, au début du processus, la 1^{re} Apologie de Justin (Rome, milieu du 2^{ème} siècle) met à deux reprises la célébration eucharistique en

⁵ É. COTHENET, "Prophétisme dans le Nouveau Testament", *Dictionnaire de la Bible Supplément*, t. VIII, col. 1222-1337; "Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture", in *Exégèse et Liturgie*, Cerf, Paris, 1988 (= *Lectio divina* 133).

⁶ Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire*, édition nouvelle, Desclée, Paris, 1993 (= *Jésus et Jésus Christ* 11), principalement chap. 9: "Le pain, la parole et l'histoire", pp. 247-273.

rapport immédiat avec la pratique scripturaire génératrice d'une Bible chrétienne encore en devenir. On connaît surtout le texte du paragraphe 67, 3 où Justin, décrivant l'assemblée dominicale, nous procure la première attestation d'une liturgie de la parole à deux volets, vétéro et néo-testamentaires:

Au jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, qu'ils demeurent en ville ou à la campagne, se réunissent en un même lieu, et on lit les Mémoires des Apôtres ou les ouvrages des prophètes, pendant le temps disponible.

Mais il y a aussi, un peu plus haut dans le livre (66, 3), l'une des premières attestations du recours au texte évangélique comme référence formelle des paroles de Jésus, reçues d'une tradition orale continue (voir *I Co 11*) et effectuées au présent du mémorial eucharistique:

Les Apôtres en effet, dans les Mémoires qui nous viennent d'eux et qu'on appelle Évangiles, nous rapportent qu'il leur a été ordonné d'agir ainsi: après avoir pris du pain et rendu grâces, Jésus dit: Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps; de même, après avoir pris la coupe et rendu grâces, il dit: Ceci est mon sang; et ils les transmet à eux seuls.

Or, ce texte si novateur figure précisément au cœur d'un passage consacré au rite eucharistique, célébré dans la suite de l'initiation baptismale⁷.

Ainsi, à deux reprises, Justin désigne l'eucharistie comme la matrice du processus de constitution du Canon biblique. En effet, c'est bien la fonction canonique de l'Écriture qui paraît émerger du site eucharistique: d'abord du point de vue de la normativité scripturaire dans la référence à la figure historique de Jésus (paroles de l'institution, comme paradigme de la production évangélique – *I Ap 66, 3*); ensuite du point de la normativité de l'Écriture quant à l'édification de la communauté assemblée pour le repas en mémorial dans l'invisible présence du Ressuscité (*I Ap 67, 3*). Non seulement le témoignage de Justin vaut pour son ancienneté, mais il a pour nous le mérite de montrer, dès l'origine de la célébration eucharistique, l'étroite synergie entre la pratique rituelle et le processus de canonisation scripturaire à son premier stade, c'est-à-dire au moment où les textes écrits, essentiellement les évangiles, commencent d'acquérir une autorité propre, aussi bien dans la référence aux paroles reçues de Jésus que dans la démarche d'enseignement pratiquée à l'égard des fidèles rassemblés en Église.

À l'autre bout du processus, c'est-à-dire au stade des "listes canoniques" des 4^{ème} et 5^{ème} siècles, la pratique liturgique est encore évoquée comme

⁷ SAINT JUSTIN, *Apologies*, A. WARTELLE éd., *Études augustiniennes*, Paris, 1987, *Pre-mière Apologie*, par. 66, 3 et 67, 3, pp. 190-193.

un lieu majeur de régulation du Canon en cours d'achèvement. En effet, avant même les notions d'orthodoxie (référence au contenu doctrinal) ou d'apostolicité (vérification a posteriori, au besoin de type légendaire), sont évoqués les critères de publicité et d'unanimité, c'est-à-dire que sont qualifiés de canoniques les écrits bibliques bénéficiant d'une reconnaissance liturgique incontestée. Autrement dit, sont tenus pour canoniques les livres bénéficiant d'une proclamation publique dans toutes les Églises. L'assemblée liturgique joue donc un rôle de premier plan dans le processus de réception des écrits bibliques, tant vétéro que néo-testamentaires. Quant aux livres non reçus dans l'espace liturgique, ils ne sont pas pour autant systématiquement disqualifiés: plusieurs listes canoniques conseillent soit de les réserver à la lecture édifiante, pratiquée en privé, soit de les utiliser à des fins catéchétiques.

On voit donc qu'avant même le discernement doctrinal, appelé à prendre de plus en plus de place face à la montée des hérésies, la base du Canon scripturaire paraît avoir été d'abord liturgique. C'est bien la pratique des Églises qui constitue le milieu porteur d'un long processus, appliqué tant aux Écritures de l'ancien Israël en voie de christianisation qu'aux écrits de l'âge apostolique appelés à constituer le second volet du nouveau corpus scripturaire. Des hésitations pourront subsister encore quelque temps (ainsi du refus de l'Apocalypse dans la majeure partie de l'Orient byzantin ou encore des réticences de l'Occident à l'égard de la Lettre aux Hébreux), il n'empêche qu'au tournant des 4^{ème} et 5^{ème} siècles l'essentiel du consensus peut être tenu pour acquis, sur la base d'une pratique liturgique commune⁸.

Ainsi liturgie et Écriture sont-elles intimement liées depuis l'origine: s'il est indéniable que la référence aux textes bibliques informe une bonne partie de l'agir liturgique (l'exemple le plus frappant demeure naturellement la relation au récit de l'institution eucharistique), il n'en est pas moins aussi vrai que la liturgie constitue le premier lieu de "pratique" des textes bibliques, au moyen d'une énonciation publique ayant valeur de reconnaissance ecclésiale, donc participant du processus global de canonisation des Écritures. Ainsi, dans l'espace des cinq premiers siècles chrétiens, Écriture et liturgie entretiennent un rapport de synergie où l'une suscite l'autre et réciproquement.

⁸ Y.-M. BLANCHARD, "Canon et Liturgie", in *La liturgie, lieu théologique*, Beauchesne, Paris, 1999, pp. 167-173; "Naissance du Nouveau Testament et Canon biblique", in *L'autorité de l'Écriture*, J.-M. POFFET éd., Cerf, Paris, 2002 (= *Lectio divina*), hors série, pp. 23-50.

2. Malgré l'omniprésence du matériau scripturaire, on ne peut pas dire que la liturgie cite l'Écriture

Ce n'est pas parce que le lecteur familier de l'Écriture reconnaît dans la liturgie le contenu voire l'expression même de textes bibliques bien connus que l'on serait en droit de parler purement et simplement de citations scripturaires. En effet, pour qu'il y ait citation, il faut un certain nombre d'indices formels attestant l'importation d'un fragment textuel transplanté dans un contexte autre que son milieu d'origine: ainsi de nos guillemets ou des lemmes introductifs, utilisés dans le Nouveau Testament chaque fois qu'il y est fait explicitement référence à un texte vétéro-testamentaire. Or, dans le cas de la liturgie, ce statut distancié du fragment scripturaire est rarement présent comme tel. En revanche, la liturgie se nourrit de l'Écriture et s'en approprie la substance, dans une relation généralement plus immédiate, quoique diversifiée selon les modes d'énonciation pratiqués. Plutôt que de citations au sens strict du terme, on pourra dire que la liturgie parle l'Écriture, ou bien qu'elle la proclame, ou encore qu'elle la prêche.

a) *La liturgie parle l'Écriture*, comme nous l'avons vu tout au long de ce colloque, chaque fois que nous examinons des textes composés en vue de leur spécificité liturgique: anaphores et prières eucharistiques, oraisons, hymnes, tropaires et autres formes littéraires.

Dans tous ces cas, on a affaire à des textes originaux dans leur figure globale, portant la marque sinon toujours de leurs auteurs, du moins le plus souvent du contexte historique et culturel ayant accompagné leur élaboration. Il ne s'agit donc pas d'une simple reprise de l'Écriture et pourtant, à les considérer de plus près, ils paraissent tissés de fragments scripturaires préexistants, généralement très brefs, librement associés dans une alliance de fidélité et de créativité. Si la lettre est le plus souvent respectée au niveau des unités minimales, en revanche la recomposition de l'ensemble fait preuve de beaucoup d'invention: il n'est dès lors pas étonnant qu'à travers une véritable fidélité formelle on assiste à une authentique création porteuse de sens nouveaux.

Bref, on a le sentiment d'être en présence d'une tension analogue à celle qui sous-tend le rapport langue parole dans la linguistique saussurienne⁹. On le sait, dans le domaine littéraire, les plus grands créateurs ne sont pas d'abord les inventeurs d'une langue nouvelle, vouée à l'hermétisme et menacée d'incommunicabilité, mais ceux-là mêmes qui, possédant

⁹ "Langue et Parole", in *Dictionnaire encyclopédique des Sciences du Langage*, O. DUCROT et T. TODOROV éd., Seuil, Paris, 1972, pp. 155-161.

parfaitement les paradigmes de la langue, savent jouer de possibilités inédites et produisent une parole étrangement neuve. Ainsi fidélité à la langue et nouveauté de la parole ne sont nullement contradictoires, mais constituent le secret des grandes œuvres littéraires. Ainsi en est-il, toutes proportions gardées, de la production liturgique dans son rapport à l'Écriture, cette dernière constituant véritablement la langue, en tant que somme de possibles lexicaux, syntaxiques, figuratifs, disponibles à une effectuation "poétique", au sens de créatrice de combinaisons et effets de sens inédits¹⁰.

b) *La liturgie proclame l'Écriture*, dans le lieu spécifique que constituent les liturgies de la parole et autres lectures bibliques émaillant mainte célébration liturgique.

Certes, la situation formelle tient de la citation, puisque le fragment biblique est isolé du contexte rituel, clairement désigné par son lieu d'origine dans le livre, parfois même référencé avec une extrême minutie (mention du chapitre et des versets: par exemple, dans la Tradition réformée). Toutefois, l'importation du texte n'est pas seulement renvoi à une écriture mais effectuation d'une parole vive, émise à haute voix et solennisée par un certain nombre d'attitudes convenues et gestes rituels. Parfois même, la qualification théologique de cette proclamation est soulignée par une épiclese ou une prière dite d'illumination. Il ne s'agit donc plus de reproduire un texte, emprunté à un livre extérieur à l'action liturgique, mais d'effectuer la lettre morte de l'écrit en vivante parole du Ressuscité, lui-même reçu comme sujet de parole dans l'assemblée confessante¹¹.

Le geste est proprement "eucharistique": à l'instar du pain et du vin consacrés, il atteste la réelle présence de Celui qui est Tête du corps ecclésial et Verbe émis au présent de l'assemblée en acte de célébration. Par la médiation du Verbe qui est Parole et par l'œuvre du Souffle sans

¹⁰ À titre d'analogie, suggérons le rapprochement possible avec le traitement des Écritures reçues d'Israël (futur Ancien Testament chrétien) au sein même du Nouveau Testament, principalement les évangiles. La relation entre l'ancien texte importé et la nouvelle écriture en cours d'élaboration y est qualifiée d'accomplissement. Une telle thématisation gagnerait à être explicitée en termes linguistiques, plus particulièrement en référence au couple saussurien langue-parole; voir Y.-M. BLANCHARD, "Accomplissement des Écritures et liturgie dominicale", in *La Maison-Dieu* 210, "Christologie et liturgie", Cerf, Paris 1997, pp. 51-66.

¹¹ "Voix et parole: oralité de la liturgie", in *La Maison-Dieu* 226, Cerf, Paris, 2001, notamment: Y.-M. BLANCHARD, "L'oralité dans l'Écriture", pp. 51-72; L.-M. CHAUVET, "L'archi-oralité des textes liturgiques", pp. 123-138; J.-Y. HAMELINE, "Oralité de la liturgie", pp. 139-150. Le bref débat instauré sur la question de l'homélie et de son statut en tant que parole vivre référée à l'Écriture, elle-même proclamée à haute voix (voir note 17 p. 70) mériterait d'être repris de façon systématique.

lequel il n'y aurait pas de proclamation à haute et intelligible voix, le texte advient à l'aujourd'hui de la communauté rassemblée au nom et autour du Ressuscité, dont la vivante présence est tout à la fois la cause et l'effet du rassemblement liturgique. Ainsi, dans la proclamation liturgique, l'Écriture n'advient comme Parole de Dieu que par le Verbe et le Souffle: une telle épiphanie trinitaire est d'un tout autre ordre que le simple procédé littéraire de la citation.

c) *La liturgie prêche l'Écriture* lorsque, au cœur même de l'assemblée liturgique, l'Écriture fait l'objet d'un commentaire, d'une homélie ou d'une prédication.

La pluralité des mots suggère la diversité des pratiques et, dans bien des cas, l'hésitation légitime sur ce qu'il faudrait faire. S'agit-il d'un exposé de type catéchétique ou de science exégétique? Mais alors l'Écriture n'est que prétexte à un discours obéissant à ses propres règles, dogmatiques, historiques, littéraires. S'agit-il plutôt d'une libre effectuation de la Parole, non seulement prononcée, mais méditée, commentée, continuée, actualisée, bref adressée à des auditeurs concrets, afin qu'elle prenne chair en tout un chacun, selon des chemins invisibles et divers qui ne peuvent être que passage de l'Esprit?

Dans ce dernier cas de figure, la prédication ou l'homélie participent de la proclamation de l'Écriture. Elles en constituent le prolongement herméneutique, non que le prédicateur homéliaste soit autorisé à se mettre à la place de l'auditeur personnel et communautaire. Seul ce dernier est en mesure d'accueillir la Parole et de la laisser travailler en lui, afin qu'elle y produise des fruits de conversion. Mais, sans oublier qu'il est lui-même le premier destinataire d'une parole adressée à toute oreille attentive et à tout cœur disponible, le prédicateur a reçu mission en quelque sorte de passer le relais, ouvrant des chemins et suggérant des possibles du sens auxquels l'auditeur pourra ou non adhérer, selon la voix de sa conscience, c'est-à-dire sa propre disposition à accueillir les suggestions de l'Esprit. Ainsi de la proclamation à la prédication (plutôt conçue selon le modèle de l'homélie), c'est le même Souffle qui du livre mort tire la Parole vive et l'incarne en des êtres de chair¹².

On le voit, qu'il s'agisse de compositions liturgiques à référence biblique ou, plus explicitement de textes scripturaires proclamés dans l'assemblée et actualisés dans la prédication, l'Écriture est omniprésente dans la liturgie. Son statut propre est habituellement sauf: qu'il soit

¹² Voir l'excellent collectif *La Bible, parole adressée*, J.-L. SOULETIE et H.-J. GAGEY éd., Cerf, Paris, 2001 (= *Lectio divina* 183), notamment la contribution de théologie fondamentale, donnée par A. DELZANT, "Écriture, Esprit, Parole" pp 25-48.

énoncé comme tel, comme c'est le cas dans les lectures bibliques ou l'homélie directement dépendante de la proclamation; ou bien qu'il soit reconnaissable à la simple écoute, du fait de la mémoire biblique imprégnant les membres de l'assemblée liturgique (situation propre aux textes de composition, à forte inspiration biblique). Il s'agit donc bien de l'Écriture, intronisée dans un lieu autre qu'elle-même: à première vue, il est tentant de parler de "citations". En réalité, les choses sont plus complexes, ne serait-ce que du fait que la liturgie n'est pas simplement de l'ordre du discours, écrit ou oral: dès lors il lui revient de mettre en œuvre ses propres modalités de référence à un corpus d'Écritures confessées comme Parole de Dieu.

Reste la question du *Notre Père*, dont la récitation liturgique pourrait constituer une sorte d'exception à la typologie qui vient d'être présentée. En effet, il s'agit alors à la fois de la "comparution" d'un fragment scripturaire et de son effectuation en vivante prière de la communauté rassemblée en tant que corps du Christ et habitée de son propre souffle ou Esprit. La monition « comme nous l'avons appris du Seigneur » désigne la référence aux enseignements de Jésus, pour nous inséparables des livres évangéliques, en l'occurrence la version matthéenne de la prière du Seigneur. En revanche, la doxologie souvent utilisée en complément du texte évangélique vient souligner l'appropriation liturgique du texte, donc son émancipation à l'égard de la source textuelle.

Or, il se trouve que la doxologie figure déjà dans le texte de la *Didachè*, c'est-à-dire dans un contexte spécifiquement liturgique (il s'agit d'instructions relatives à la prière quotidienne), sans pour autant rompre les liens avec la mémoire évangélique. À l'inverse, le texte matthéen est dépourvu de doxologie, bien que sa forme rythmée paraisse traduire un usage liturgique (comparer avec la sobriété de la formulation lucanienne, apparemment plus proche de la source littéraire)¹³. La contamination des deux présentations, narrative et liturgique, entraîne l'ajout de la doxologie dans plusieurs manuscrits tardifs de Matthieu, notamment ceux qu'utilisera Érasme pour son édition du Nouveau Testament grec. De là découlera l'usage protestant d'accompagner la récitation du *Notre Père* de la fameuse doxologie ternaire, elle-même susceptible de présenter quelques variantes dans la terminologie.

On le voit, même dans le cas particulier du *Notre Père* où coïncident référence scripturaire et actualisation liturgique, le mode de relation entre

¹³ *La doctrine des douze Apôtres (Didachè)*, W. RORDORF éd. Cerf, Paris, 1978 (= *Sources chrétiennes* 248), pp. 172-175 et commentaire pp. 86-87. En complément au présent exposé, voir Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources du Canon, le témoignage d'Irénée*, Cerf, Paris, 1993 (= *Cogitatio Fidei* 175), pp. 51-53.

l'action présente de la communauté en prière et la mémoire du texte biblique, tenu pour normatif de la foi et de la vie chrétiennes, ne relève pas purement et simplement du processus formel de citation. Sans forcer la comparaison, on peut dire que le modèle linguistique des rapports langue-parole s'avère plus apte à décrire la relation de synergie opérant entre Écriture et liturgie.

3. La liturgie n'oppose pas Ancien et Nouveau Testament; elle résiste au modèle de l'exégèse historico-critique

Quoi qu'il en soit des acquis incontestables en matière d'histoire rédactionnelle des écrits bibliques, la liturgie continue de fonctionner selon un autre modèle que la périodisation diachronique des livres et couches littéraires. Même la distinction Ancien et Nouveau Testament, de règle dans le cadre de la recherche et de l'enseignement exégétiques, ne tient que peu de place dans la référence liturgique à l'Écriture. Là encore, il faut envisager des fonctionnements plus complexes et relativement diversifiés.

a) *La liturgie considère l'Écriture comme un tout*: elle puise indifféremment à l'ensemble canonique reçu comme une totalité, elle honore l'unité du livre dans son état éditorial, plutôt que la genèse des textes et leur différenciation du point de vue des contextes historiques ayant affecté leur rédaction. En ce sens, elle perpétue l'usage ancien, non seulement parce que les premières générations chrétiennes, ne disposant naturellement pas du Nouveau Testament, se sont empressées de produire une lecture christologique des Écritures reçues d'Israël, mais parce que l'usage indifférencié des deux Testaments s'est prolongé bien au-delà du temps de réception des écrits apostoliques, qualifiés de Nouveau Testament et dotés à ce titre de la même autorité que les premières Écritures.

Une situation exemplaire est celle des chants du Serviteur souffrant au livre d'Isaïe, tout particulièrement le texte des chapitres 52, 13 – 53, 12. Non seulement ils seront fréquemment évoqués dans la littérature patristique (et naturellement aujourd'hui encore dans la liturgie), mais dès Clément de Rome (vers 95) la péricope du 4^{ème} chant figure en tant que premier récit chrétien de la Passion, alors même que les textes évangéliques sont rédigés et, que dans le cas des faits de la Passion, les traditions orales ont très tôt circulé dans les communautés ¹⁴. Autrement dit,

¹⁴ CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, A. JAUBERT éd., Cerf, Paris, 1971 (= *Sources chrétiennes* 167), chap. 16, pp. 124-129; commentaire in Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources...*, pp. 32-37.

la production des évangiles n'entraîne en rien la disqualification de textes vétéro-testamentaires considérés comme des attestations majeures de l'événement christique, à commencer par la séquence de la Passion, pour laquelle on serait en droit de penser que la narrativité évangélique doit s'imposer. Or, il n'en est rien: quel qu'ait été le contexte rédactionnel, le texte du deuxième Isaïe constitue bel et bien un récit de la Passion de Jésus. Déroutant aux yeux du bibliste familier de la méthode historico-critique, ce traitement unifié des deux Testaments demeure vivant dans la liturgie.

b) *La liturgie perpétue le modèle tripartite illustré par Irénée*, c'est-à-dire que l'Écriture est abordée du point de vue de trois modes d'énonciation, correspondant à trois types d'autorité reconnue à la Parole divine, communiquée par la médiation du livre.

En effet, alors même qu'il lutte contre la gnose valentinienne et le marcionisme, portés à opposer les deux alliances ou testaments au titre d'une conception dualiste de l'histoire du salut, Irénée distribue ses propres références scripturaires selon un schéma ternaire, dont nous retrouvons la réplique dans l'actuel système romain des lectures dominicales. Ces trois domaines sont, par ordre croissant d'autorité: les "prophetica", c'est-à-dire l'ensemble de l'Ancien Testament, considéré du point de vue de l'annonce prophétique; les "apostolica", non seulement les épîtres du Nouveau Testament mais aussi, semble-t-il, certains passages évangéliques proprement rédactionnels, tels les prologues composés à distance du récit et impliquant le point de vue de l'Apôtre auteur; enfin les "dominica" ou "evangelica", c'est-à-dire les paroles de Jésus, reçues d'une tradition orale antérieure aux compositions évangéliques et transmises avec une grande liberté formelle au point que, encore chez Irénée, lesdites citations sont souvent différentes des versions canoniques attestées par les quatre évangiles¹⁵.

Il n'est donc pas étonnant que l'usage liturgique perpétue la distribution ternaire des Écritures: d'une part, honorant l'unité de l'Ancien Testament, contrairement à l'usage juif d'un corpus hiérarchisé selon la trilogie « Loi, Prophètes, Écrits »; d'autre part, distinguant dans le Nouveau Testament les écrits d'autorité apostolique (épîtres, Actes, Apocalypse) et les évangiles centrés sur la présence et la parole de Jésus, non seulement du point de vue de la mémoire, mais au titre d'une vivante présence confessée et assumée dans l'action liturgique. Une fois encore,

¹⁵ B. SESBOÛE, "La preuve par les Écritures chez saint Irénée", in *Nouvelle Revue théologique* 103 (1981) 872-887; Y.-M. BLANCHARD, *Aux sources...*, spécialement pp. 132-145.

il apparaît que la liturgie reste tributaire d'un usage ancien, selon lequel la distinction éditoriale des deux Testaments ne constitue pas le seul mode d'organisation des Écritures bibliques. La permanence d'un tel système devrait aider à dissiper les tentations "marcionites", récurrentes chez des chrétiens peu familiers de l'Ancien Testament et tentés de l'opposer à une nouvelle Alliance jugée plus acceptable au regard des requêtes religieuses d'aujourd'hui.

c) *La liturgie pratique aussi l'articulation binaire des Écritures*, selon le couple dialectique prophètes – évangiles, inscrit dans la structure de la Bible ancienne et reçu de la tradition patristique comme un principe herméneutique majeur.

On le sait, la Bible ancienne, dite des Septante, non seulement constituait un ensemble linguistiquement homogène, mais s'organisait autour de la "pliure" des corpus prophétique et évangélique. Ainsi, l'articulation des deux Testaments qualifiait la première Alliance comme globalement prophétique (même lorsqu'il s'agissait de la Loi, des psaumes ou des autres écrits), tandis que la nouvelle Alliance recevait une fonction évangélique, relative à l'annonce de la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ. Présente au niveau des groupes de livres, la structure binaire s'inscrit au plus près du texte: ainsi, tandis que l'Ancien Testament s'achève sur l'oracle de Malachie annonçant tant la venue du Messie que la manifestation du précurseur Élie, le Nouveau Testament s'ouvre sur les pages de Matthieu évoquant l'avènement du Messie Jésus, précédé de Jean-Baptiste en position de nouvel Élie. On ne peut imaginer plus étroite soudure (principe structurel de l'entrelacement) entre les deux volets d'un même livre.

Or, l'articulation des deux Testaments n'est pas seulement le fait d'une juxtaposition de deux ensembles d'origine différente. Dès le stade de la rédaction du Nouveau Testament, la relation entre les deux types d'écriture appelés à constituer un seul livre fait l'objet d'une réflexion systématique, soit en termes d'accomplissement, soit en référence au modèle hellénistique de la typologie. Comme nous l'avons vu l'an dernier, le motif de l'accomplissement est bien attesté dans les évangiles: il consiste à insérer la parole évangélique dans le champ herméneutique d'une écriture antérieure, reconnue comme la langue même de l'énoncé nouveau; il en résulte un certain nombre de déterminations préalables à l'effectuation du discours et susceptibles d'écarter de possibles faux-sens. Quant à la typologie, elle trouve ses lettres de noblesse dans l'exégèse paulinienne des événements vécus par l'ancien Israël au désert. Loin de se réduire à l'argument prophétique, déployé en pure diachronie, la

typologie biblique instaure un rapport synchronique entre les deux Alliances, appelées à s'éclairer l'une par l'autre du fait de la confrontation de leurs figures propres.

Là encore, la liturgie exploite abondamment le filon des relations transversales, par delà la frontière des deux Testaments. Si certains cycles de lecture conservent le modèle ternaire, avec la distinction entre les évangiles et les autres écrits apostoliques, la confrontation binaire de l'un et l'autre Testaments continue d'inspirer largement la référence liturgique aux Écritures. Dans ce cas, il importe de mesurer la fécondité d'une approche dialectique, où chacune des Alliances nourrit l'autre, selon le principe d'un enrichissement mutuel. Notons au passage que l'articulation des deux corpus sera d'autant plus féconde que l'on aura pris conscience de l'importance de l'écart affectant les deux types d'écriture. Dès lors, on ne peut que souhaiter que la liturgie, alors même qu'elle reste fidèle au modèle ancien de la typologie, continue d'être attentive aux données relevant de l'exégèse historico-critique: loin d'y perdre son âme, elle y trouvera des arguments nouveaux en vue d'une pratique heuristique de la typologie. En effet, le vis-à-vis des textes, établi sur la base d'un ou plusieurs éléments communs, ne saurait en rester au constat passif de quelques convergences. Il constitue plutôt une démarche active, visant à "l'invention" de chemins inédits, en vue d'une signification toujours renouvelée. En ce sens, la liturgie est bien un espace herméneutique propre: il lui revient de produire des lectures bibliques, originales et fondées, au sein des réseaux intertextuels que sa pratique propre l'autorise à établir.

Enfin, rappelons pour mémoire que la liturgie chrétienne hérite aussi de la prière psalmique, autour de laquelle s'organise la prière des heures et qu'elle conserve également dans la célébration eucharistique. De ce fait, elle honore la tradition synagogale, attestée en *Luc* 24, 44 (« tout ce qui a été écrit à mon sujet dans la Loi, les prophètes et les psaumes »). Mais il ne faut pas selon nous exagérer cette dépendance: si la référence liturgique chrétienne aux Écritures doit beaucoup à l'office synagogal, notamment à la séquence Loi – Prophètes conçue comme ouverture (hébreu: haftarah) voire accomplissement (araméen: ashlemata)¹⁶, le cœur même de la liturgie chrétienne demeure le repas en mémorial, centré sur la présence du Ressuscité comme sujet d'une parole qui soit à la fois relecture des Écritures et juives et production de paroles inédites, de par la

¹⁶ Ch. PERROT, *La lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim, 1973; "La lecture de la Bible dans les synagogues au 1^{er} siècle de notre ère", in *La Maison-Dieu* 126, Cerf, Paris, 1976, pp. 24-41.

médiation des prophètes chrétiens. Ainsi, nous semble-t-il, la parole du Ressuscité agit aussi bien sur le pain et le vin du mémorial eucharistique que sur le texte proclamé, lui-même "sacrement" de la réelle présence. À partir de là, il est naturellement tout à fait légitime d'étudier les emprunts délibérés et les influences subies du fait des pratiques liturgiques propres au judaïsme ancien, notamment tout ce qui relève des assemblées synagogales du sabbat et des fêtes.

4. La liturgie se situe en aval de l'Écriture; elle ne cherche pas le sens en amont, mais s'attache au déploiement des possibles du sens

Comme les Pères de l'Église¹⁷ dont elle demeure très proche, la liturgie ne remonte pas à la source des textes bibliques. Elle ne cherche pas du côté de l'origine simple et prétendue univoque; elle ne tente pas la reconquête d'un sens premier, clairement circonscrit dans le champ des circonstances historiques originelles et dans la trame du contexte littéraire immédiat. À l'inverse, elle cherche les harmoniques; elle explore les avenues encore peu fréquentées. Elle joue de toutes les virtualités offertes par l'intertextualité, non seulement au sein du Canon biblique, mais plus largement au cœur même de l'espace liturgique, du fait même de la confrontation de l'Écriture avec le calendrier liturgique, temporal et sanctoral. Dès lors, elle croise les textes bibliques tant avec les lieux théologiques exprimés par les grandes fêtes qu'avec les personnages historiques vénérés dans la tradition des Églises, eux-mêmes situés au nœud de situations historiques et d'environnements culturels variés et complexes.

Or, cette pratique systématique de l'interface peut donner lieu à d'étranges contre-sens scripturaires, du fait de la décontextualisation des passages bibliques ainsi sollicités. Ainsi, à titre d'exemple, la fête de Saint Joseph, le 19 mars au calendrier romain, propose à la fois l'évangile de Matthieu, mentionnant « Joseph le juste » (1, 19) et le texte de *Romains* 4, 13-22, exposant la théologie paulinienne de la justification,

¹⁷ Pour juger du spécifique de l'herméneutique patristique, appliquée aux Écritures bibliques, voir Y.-M. BLANCHARD, "La théorie des sens de l'Écriture", in *La Bible, parole adressée*, J.-L. SOULETIE et H.-J. GAGEY éd., Cerf, Paris, 2001 (= *Lectio divina* 183), pp. 119-138. Parmi les parutions récentes pouvant introduire à une réalité complexe, méritant d'être abordée pour elle-même, en dehors de tout préjugé ou volonté de récupération, signalons la monographie de J.-M. AUWERS, *La Lettre et l'Esprit: les Pères de l'Église, lecteurs de la Bible*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2002 (= *Cahiers Connaître la Bible* 28).

c'est-à-dire la réhabilitation de l'homme pécheur par conformation gratuite à la justice du Fils unique. On voit mal le lien avec les vertus domestiques et familiales de Joseph, l'époux de la Vierge Marie, présenté par Matthieu comme un modèle de discrétion, probité, bienveillance et dévouement désintéressé.

Ou encore, le 28 janvier, en la fête de saint Thomas d'Aquin, les catholiques font mémoire d'une figure exemplaire d'intellectuel chrétien, chercheur audacieux, tout donné à la théologie au travers d'une vie consacrée, dans l'ordre dominicain, et vouée en premier à l'étude et à l'enseignement. Quoi qu'il en soit des grandes qualités de saint Thomas, on voit bien le risque de canoniser, outre l'homme exemplaire, un mode particulier de pensée, non seulement totalisant en raison de la science exceptionnelle de son auteur, mais menacé d'être reçu comme un système figé, tenu pour définitif et achevé, valable en tous lieux et temps, bref quelque peu totalitaire et dispensant pratiquement de toute recherche ultérieure. Plus largement, le problème est bien celui de messes votives, où l'homme serait tenté de célébrer ses propres productions.

Or, l'évangile du jour (Mt 23, 8-12) a l'audace de rappeler la parole de Jésus contestant toute prétention humaine à une autorité définitive, réservée à Dieu seul et à son Christ, qu'il s'agisse d'un magistère intellectuel – « Ne dites à personne: rabbi! » – ou d'une tutelle plus largement existentielle: « Ne dites à personne: maître ou père! ». Ainsi l'intertextualité entre la fête célébrée et l'Écriture invoquée peut demeurer parfaitement dialectique: plutôt que de se recouper parfaitement, elles s'éclairent mutuellement, l'Écriture gardant en l'occurrence toute liberté d'ouvrir la célébration à autre chose qu'elle-même, voire d'en contester certains aspects. S'il est permis de faire mémoire de saint Thomas d'Aquin, en tant que l'une des multiples figures du disciple dans un contexte historique donné et sous une forme de vie évangélique parmi d'autres possibles, il convient de résister à la tentation de célébrer le thomisme, voire le néothomisme, en tant qu'écoles de pensée relatives à un moment donné de la relation entre foi et culture.

Ainsi, revenant à saint Joseph, nous pouvons observer que le contre-sens, évident d'un point de vue strictement biblique, peut aussi revêtir des aspects positifs. En effet, le texte paulinien sur la justification peut nous aider à resituer la justice de Joseph dans le cadre d'une histoire de salut en régime de grâce, dont lui-même Joseph participe en tant qu'humble serviteur, disponible au don de Dieu parce que dépouillé de toute suffisance ou recherche d'intérêt personnel. D'ailleurs, l'inverse peut être également tenu pour vrai: la gratuité du don de Dieu, rappelée

par Paul, appelle la disponibilité d'êtres aussi purs que Joseph le juste, dans l'esprit des Béatitudes: « Heureux, les pauvres en esprit! ». Dès lors, l'intertextualité, plutôt de s'attacher à une uniformité de façade, a tout à gagner de tensions ou contradictions qui ne demandent qu'à être articulées dans la désignation d'un sens qui soit plus de l'ordre du débat que de celui du concept.

Dans le même ordre d'idées, soulignons l'intérêt des cycles de lecture continue, dans la mesure où l'Écriture s'y trouve donnée gratuitement, sans convenance préétablie avec quelque fête ou thème que ce soit. La difficulté surgie de la rencontre inopinée, parfois "surréaliste", entre tel texte et telle fête ne manque pas d'intérêt heuristique¹⁸. Tenant le liturges ou le prédicateur en éveil, elle appelle à l'aventure sur des chemins inédits qui tiennent aussi de l'altérité de la Parole et interdisent l'enfermement dans un dispositif liturgique auto-suffisant.

Bref, il est à mes yeux essentiel que l'Écriture ne soit pas seulement sollicitée pour illustrer la liturgie, tel l'effet désastreux de ces célébrations d'enfants où les textes bibliques sont choisis exclusivement en fonction d'une pédagogie ciblée et reviennent de ce fait à n'être que le redoublement ou la caution d'un discours catéchétique, d'ailleurs parfaitement légitime en soi. À l'inverse, je plaide pour qu'au sein de la liturgie l'Écriture soit, autant que possible, conviée comme l'Autre, tel l'étranger d'Emmaüs dont l'irruption à la table communautaire « ouvre l'esprit » des frères (Lc 24, 45) et leur permet d'éprouver la vive présence du Ressuscité.

¹⁸ De la même façon, Origène soulignait l'intérêt des « pierres d'achoppement, des passages choquants et des impossibilités » relevés dans les Écritures. Considérant que de telles difficultés ne pouvaient être que délibérées de la part du locuteur divin, le grand alexandrin y voyait comme un avertissement donné au lecteur, « de peur que, complètement entraînés par le charme sans défaut du texte, soit nous ne nous écartions finalement des doctrines comme n'y apprenant rien qui soit digne de Dieu, soit ne trouvant aucune incitation dans la lettre, nous n'apprenions rien de plus divin » (*Traité des Principes*, IV, 2, 9, H. CROUZEL et M. SIMONETTI éd., Cerf, Paris, 1980 (= *Sources chrétiennes* 268), pp. 336-337). Ainsi, l'on peut considérer que les textes bibliques proposés dans la liturgie n'ont pas d'abord pour fonction d'illustrer un discours dogmatique ou catéchétique, mais de produire un événement de parole qui puisse être référé à l'autorité du locuteur Jésus Christ ressuscité. Dès lors, les difficultés internes aux textes aussi bien que les tensions nées de la rencontre de textes divers ne doivent pas être systématiquement occultées. Bien au contraire, elles s'avèrent souvent susceptibles de susciter une nouveauté du sens, dont il n'est peut-être pas excessif de dire qu'elle participe de la qualification des Écritures comme Parole de Dieu, au travers même de l'acte de proclamation, autorisé par le dispositif liturgique.

Conclusion

Outre ce plaidoyer pour que la liturgie laisse à l'Écriture sa place propre, dans une altérité qui fasse signe et soit ainsi sacrement de la présence, j'aimerais conclure en rappelant que la liturgie n'est pas à l'égard de l'Écriture dans un rapport de distance mais dans une relation de continuité. Ou encore, plagiant les catégories de l'exégèse juive ancienne, la liturgie n'est pas à l'Écriture dans la position du "texte commenté" (le *pesher*) mais dans la situation du "texte continué" (le *midrash*)¹⁹. Aussi vaut-il mieux éviter de traiter de citations, alors même que la liturgie continue de parler et faire parler l'Écriture; et c'est sans doute ce qu'elle a encore de mieux à faire.

Yves-Marie BLANCHARD

¹⁹ Cette définition des termes se trouve sous la plume de Ch. Perrot, in PSEUDO-PHILON, *Les Antiquités bibliques*, Cerf, Paris, 1976 (= *Sources chrétiennes* 229-230), *Introduction littéraire: III. Le genre littéraire*, volume 2, pp. 22-28.

DÉBAT FINAL: RÉACTIONS D'UN AUDITEUR CATHOLIQUE

À l'écoute des exposés de cette semaine, nous avons mieux compris que si la liturgie interprète l'Écriture, elle s'inscrit, ce faisant, dans un processus vieux comme le monde. On peut en dire autant, en effet, de la liturgie juive, dans son rapport à ses propres Écritures. Plus largement, la Bible elle-même a donné lieu à des Targums et à des Midrashim. Bien plus qu'un livre écrit par un auteur et publié à un moment déterminé, elle s'inscrit dans une Tradition orale dont elle se présente comme la trace écrite¹.

Nous avons mieux compris, oui, nous sommes même persuadés, aujourd'hui, que la liturgie interprète l'Écriture. Essayons cependant, en conclusion de notre Semaine d'études, de préciser comment elle le fait.

1. La liturgie déploie l'Écriture

Le rôle premier de la liturgie est de dire la Bible, d'annoncer grâce à elle l'alliance de Dieu avec les hommes et de proclamer la venue du Seigneur Jésus. La liturgie remplit cette fonction par les lectures bibliques auxquelles elle fait place, comme nous l'avons étudié l'année dernière.

Mais en ses textes propres, la liturgie déploie l'Écriture. Prenons le verbe déployer au sens physique, qui consiste à déplier une lettre pour en lire le contenu, ou une nappe pour revêtir la table de sa blancheur immaculée ou de ses couleurs chatoyantes. Comme l'a splendidement exprimé Y.-M. Blanchard en sa conférence finale, la liturgie parle la langue de l'Écriture. Grâce à la langue de la Bible adviennent les paroles nouvelles de la liturgie; du trésor inépuisable de la Parole coulée en texte rejaillissent sans cesse des paroles, anciennes et neuves à la fois.

¹ On peut lire à ce propos l'exposé de Y.-M. BLANCHARD, "L'oralité dans l'Écriture", dans *La Maison-Dieu* 226 (2001/2) 51-72, cahier intitulé *Voix et parole. Oralité de la liturgie*; ou encore J.-M. SELLES, "La notion de tradition dans le judaïsme rabbinique: une textualité de l'oralité", dans *La Maison-Dieu* 178 (1989/2) 47-79; P. LENHARDT, "La liturgie d'Israël à l'origine de la liturgie chrétienne. L'oralité enseignante", dans A.M. TRIACCA - A. PISTOIA, éd., *La prière liturgique*, Conférences Saint-Serge, 47^e Semaine d'Etudes liturgiques, CLV-Edizioni Liturgiche, Rome, 2001 (= *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » - « Subsidia »* 115), pp. 55-90.

Ainsi, la liturgie déploie l'Écriture au sens où elle la développe, où elle l'amplifie. La phrase du centurion: « Seigneur je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit » (*Mt* 8, 8; *Lc* 7, 6) ne comportait originellement aucune allusion à l'eucharistie; placée sur les lèvres des chrétiens qui vont communier, et légèrement modifiée en sa formulation, elle acquiert une signification eucharistique qui dépasse son sens premier et l'enrichit. De même, Madame Jeanlin a montré comment une série de versets bibliques, une fois incrustés dans l'hymne acathiste, y acquièrent une signification mariale qui dépasse leur sens premier. Parfois, cet enrichissement se produit par rapprochement de versets ou de péripécies bibliques, comme Monsieur Rordorf l'a mis en relief à propos du Notre Père, rapproché de la parabole de l'enfant prodigue. On a d'ailleurs osé parler de la liturgie, en ce sens, comme « d'une sorte de "troisième Testament" »².

Il faut oser poser la question: ces développements sont-ils toujours légitimes? La Bible est-elle ouverte à tous les possibles? Ou, comme le risquait déjà le vieil Alain de Lille, faut-il oser dire que « la Bible a un nez de cire », malléable à souhait? La réponse de principe à une telle question ne peut être que négative, car certaines interprétations de l'Écriture ont été refusées, celles que l'on nomme hérétiques. Ce fait, attesté dans l'histoire de l'Eglise, nous donne la réponse positive: est légitime l'interprétation qui est reçue par les Eglises, en communion les unes avec les autres. Mais il faut reconnaître que les interprétations bibliques, même celles que se permet la liturgie, ne sont pas toutes au même niveau de sens; si certaines font jaillir une lumière nouvelle, d'autres sont plus banales, relèvent parfois d'un pur rapprochement de termes, qu'il s'agisse de mots ou d'images.

2. Les réemplois de l'Écriture

Dès la deuxième conférence, Madame Vartejanu-Joubert a montré que la liturgie se référait sans cesse à l'Écriture; elle a parlé de reprises, d'allusions, de citations, de références; elle semble avoir préféré le terme de réemploi. Elle a signalé que certaines citations étaient explicitement introduites, soit simplement par la particule hébraïque *ki* = car, qui justifie l'affirmation antécédente par un verset biblique; soit par une expression plus développée, comme « selon ce qui est écrit dans la Torah ». Le

² A. BLAISE, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, préface, p. 6.

procédé est particulièrement fréquent dans l'évangile de saint Matthieu, qui utilise neuf fois l'expression « afin que soit accompli ce qui a été dit par le prophète »³. Dans la messe romaine actuelle, le phénomène s'observe au moins trois fois: pour introduire l'évangile et le Notre Père, et dans la prière pour la paix, avant la communion. Cette observation appelle trois remarques.

Le procédé le plus fondamental a été énoncé par le père Blanchard et rappelé ci-dessus: plutôt que de chercher des allusions bibliques dans la liturgie, il vaut mieux se rendre à l'évidence que celle-ci parle le langage de la Bible. C'est là certainement la prise de conscience la plus décisive qui s'est effectuée au cours de cette Semaine.

D'autre part, à regarder de près le phénomène, du moins dans les textes de la liturgie romaine ancienne, on constate qu'il s'agit le plus souvent d'allusions légères, à peine perceptibles à nos oreilles. Ainsi, dans l'oraison de la messe de minuit, on demande à Dieu de « faire resplendir cette nuit très sainte des clartés de la vraie lumière »; beaucoup peuvent ne pas entendre qu'il s'agit de la lumière véritable qu'est le Christ, selon *Jn* 1, 9.

Enfin, on constate, dans l'histoire de la liturgie, que plus les textes sont anciens, plus ils procèdent par de fines touches, à la manière de l'oraison de Noël citée à l'instant; plus ils sont récents, plus ils se plaisent à citer l'Écriture de manière explicite. Le constat touche à la notion de tradition; l'Eglise ancienne avait davantage conscience de faire tradition, en célébrant les saints mystères; c'est ce qui explique sans doute le fait, aujourd'hui suffisamment attesté, que les plus anciennes anaphores ne contiennent pas le récit d'institution. A l'époque, les chrétiens ont conscience de « faire cela en mémoire » de Jésus, sans avoir besoin de reprendre les paroles où il demandait de le faire. Ultérieurement, ils ont considéré l'Écriture comme un ensemble clos auquel on se réfère comme de l'extérieur. Etudiant les récits d'institution dans les anaphores anciennes, un savant allemand a constaté que plus ils étaient anciens, plus ils différaient des textes canoniques dont nous disposons; plus ils sont récents par contre, plus ils se plaisent à citer l'Écriture mot à mot⁴.

Ceci dit, il y aurait cependant avantage à disposer d'un vocabulaire plus précis pour définir ce qu'on entend par allusion, référence ou citation.

³ Voir la note de la TOB à Mt 1, 22.

⁴ F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte im Sinne der vergleichenden Liturgiegeschichte untersucht*, Münster, 1928. Baumstark résume en ces termes les deux lois découvertes par son élève: « un texte est d'autant plus ancien qu'il est moins influencé par la Bible, et d'autant plus récent qu'il est plus symétrique », dans ID., *Liturgie comparée*, Editions de Chevetogne, Chevetogne-Paris, 1953³.

Ne pourrait-on pas émettre le vœu que des liturgistes travaillent avec des linguistes pour fixer un vocabulaire technique en ce domaine?

3. La fonction des allusions scripturaires: de l'imprégnation biblique de la prière des chrétiens à l'actualisation des mystères du Christ

Les hymnes sont un bel exemple de cette liturgie qui parle la langue de l'Écriture. Le Père Coste a parlé à leur propos « d'imprégnation diffuse »; elles nous plongent dans le bain de la Bible. Il nous a cependant fait remarquer que certaines hymnes opéraient un passage de l'imparfait biblique au présent liturgique (« Esprit qui planes sur les eaux », hymne pour la Pentecôte, dans la *Liturgie des Heures*). Ce passage au présent – au temps présent de la grammaire et au présent de nos existences – est typique de la liturgie, qui fait entrer les participants dans l'actualité des œuvres de Dieu; dans le cas, elle leur fait reconnaître que l'Esprit de Dieu plane aujourd'hui sur les eaux du monde, elle les fait entrer dans le mystère du Dieu Créateur.

Comme l'a montré Madame Haroutiounian, c'est bien sûr dans les anaphores que cette actualisation atteint son plus haut degré d'intensité. La liturgie nous met en présence du Christ, dans sa Parole et surtout dans l'actualisation de son auto-donation, « la nuit même où il fut livré ». C'est ce qui peut expliquer que le récit d'institution s'est finalement introduit dans presque toutes les prières eucharistiques, comme la plus haute manifestation de la nature de la liturgie: elle fait ce que la Bible dit⁵.

Ces réflexions montrent que si la liturgie interprète l'Écriture, elle le fait différemment selon la nature du texte cité.

4. A quoi tient la qualité biblique d'un texte liturgique?

On entend dire parfois: « cette prière, ou cette hymne, est très biblique ». Sur quels critères peut reposer une telle affirmation?⁶ Cette qualité tient-elle au nombre de versets bibliques que l'on peut signaler dans

⁵ Comme le dit excellemment l'anamnèse de la 1^{re} prière eucharistique pour assemblées avec des enfants, dans le Missel romain: « Ce que Jésus nous a dit de faire, nous le faisons en cette eucharistie ».

⁶ Sur cette question, on peut lire L.-M. CHAUVET, « La dimension biblique des textes liturgiques », dans *La Maison-Dieu* 189 (1992/1) 131-147.

la marge du texte? Effectivement, des auteurs se sont efforcés de repérer les "citations" bibliques de grands textes comme l'anaphore de saint Basile ou le canon romain⁷. Il n'empêche que l'anaphore de Basile apparaît comme un discours hellénistique plus que comme une prière de tradition juive! Cette remarque signifie-t-elle que la qualité biblique appartient au genre littéraire utilisé par la prière juive? Si tel était le critère, peu de formulaires chrétiens mériteraient le label biblique, certainement pas aux yeux de ceux qui sont friands de cette qualité. Sans doute le critère de ces derniers tient-il aux allusions, assez explicites, que les textes ecclésiastiques peuvent faire aux livres bibliques.

On voit par là que l'attribution du label biblique peut tenir à des critères différents: les manières juives de s'exprimer, les allusions ou citations explicites, mais aussi une reformulation du message biblique dans des manières de s'exprimer appartenant à des cultures toutes différentes. Ce caractère biblique tient moins, finalement, à des mots qu'à un esprit, à un souffle, à une inspiration; comme l'a suggéré quelqu'un dans le débat final de la Semaine d'études, la Bible serait ici comme une partition musicale, jouée par des interprètes qui peuvent lui faire rendre des sons très divers. L'essentiel, pour être "biblique", semble donc bien la nécessité de s'inscrire dans la Tradition qui a produit l'Écriture, pour en dire l'actualité, pour la dire en termes d'actualité.

Paul DE CLERCK

⁷ H. PAPROCKI, *Le mystère de l'Eucharistie. Genèse et interprétation de la liturgie eucharistique byzantine*, Ed. du Cerf, Paris, 1993, donne plus de cent cinquante références bibliques en notes du texte de l'anaphore de saint Basile; L. Eizenhöfer a consacré tout un volume à rassembler les textes bibliques et patristiques proches du canon romain, cfr. *Canon missae romanae. II: Textus propinqui*, Rome, 1966.

LA LITURGIE ET LA LECTURE TYPOLOGIQUE DE L'ÉCRITURE

Habituellement, à la fin de chaque Semaine d'Etudes Liturgiques, un des participants présente un résumé ou "fil rouge" du congrès. Cette année on essaie une nouvelle formule: trois intervenants appartenant aux différentes confessions chrétiennes présentent leurs regards sur la rencontre. Le thème de cette Semaine, « La liturgie, interprète de l'Écriture », m'a fait penser à l'existence des trois évangiles synoptiques qui nous offrent, tout en étant complétés par le quatrième, celui selon Saint Jean, une image tridimensionnelle de l'œuvre salvatrice du Seigneur. Je ne sais pas si nos exposés seront, eux aussi, synoptiques, mais j'espère que cette nouvelle formule permettra aux participants de mieux saisir certains reliefs du paysage des conférences que nous avons écoutées.

Je ne suis pas un spécialiste en théologie liturgique, ni en exégèse biblique. Mais je m'adresse à vous, en toute humilité, en tant que fidèle chrétien orthodoxe qui étudie la théologie et qui s'intéresse surtout à la communication chrétienne.

J'ai suivi le déroulement de ce congrès avec intérêt car les conférenciers ont touché des problèmes qui me préoccupent depuis longtemps.

Le titre de la rencontre, « La liturgie, interprète de l'Écriture », m'a paru révélateur. En effet, les offices liturgiques ne se contentent pas de citer la Sainte Écriture, mais ils nous offrent son interprétation, comme nous l'ont démontré la plupart des intervenants qui nous ont donné, lors du congrès, des exemples édifiants. Cette interprétation liturgique est une "exégèse spirituelle", selon l'expression par laquelle le théologien catholique Louis Bouyer¹, cité par le Père Job Getcha lors de sa conférence, reprend une idée patristique ancienne, présente déjà chez Origène dans son « Traité des Principes »².

On a parlé de la pluralité des sens de l'Écriture et de l'importance d'actualiser la parole biblique. Mais les théologiens orthodoxes insistent sur le fait que la Sainte Écriture ne trouve sa vraie place que dans l'Eglise, le lieu de la rencontre personnelle entre l'homme et la Parole divine.

¹ Louis BOUYER, "Liturgie et exégèse spirituelle", dans *La Maison-Dieu* 7 (1940) 30-31.

² ORIGÈNE, *Traité des Principes*, IV, 2, 4-6, Editions de M. HARL, G. DORIVAL, A. LE BOLLUEC, Paris, 1976, pp. 220-222.

Car c'est justement dans l'Eglise que le Saint Esprit actualise cette Parole par la liturgie, par les sacrements et par la prédication de l'Evangile³.

Le Père John Breck, théologien orthodoxe américain qui enseigne l'exégèse patristique et la bioéthique dans cet Institut, appelait cela "fonction herméneutique" du Saint Esprit, c'est à dire

son activité continuelle d'inspiration qui rend la Parole de Dieu compréhensible et accessible dans chaque nouvelle situation et pour chaque nouvelle génération⁴.

L'interprétation liturgique de l'Ecriture nous rappelle toujours que faire de l'exégèse suppose un acte de foi qui conduit l'exégète au-delà du domaine des sciences empiriques.

C'est ainsi que le meilleur de la typologie biblique s'est concentré et conservé dans la liturgie.

Lorsque la tradition patristique, dont la typologie était le centre, se dégradera d'abord, à partir du XIII^e siècle, sous l'influence scolastique, puis, à partir du XVI^e siècle, sous celle de la critique historique, la liturgie conservera cependant une tradition souvent mal comprise,

comme remarquait le grand théologien catholique le Cardinal Jean Daniélou⁵.

Dans sa conférence, le Père Job Getcha, qui nous a rappelé la citation précédente, a mis en évidence l'utilisation de la lecture typologique de l'Ecriture dans le Grand Canon de Saint André de Crète. De même, madame Françoise Jeanlin nous a présenté des exemples de typologie biblique appliquée à la Mère de Dieu dans l'hymne acathiste de l'Annonciation. Le Père Ioan Bizàu, professeur à la Faculté de Théologie Orthodoxe de Cluj, en Roumanie, dans sa conférence sur l'interprétation des psaumes dans le rituel orthodoxe de la consécration d'une église, a évoqué aussi certaines images typologiques, en soulignant que « la liturgie et la catéchèse de l'époque apostolique ont proposé à la conscience chrétienne la voie d'une re-lecture de l'Ancien Testament à la lumière de la révélation du Christ ». Il nous a montré que « l'Eglise a toujours lu le Psautier dans ses assemblées liturgiques en tant que livre des prophéties messianiques, accomplies en Christ ».

³ Jean BRECK, *La puissance de la parole*, Paris, 1996, p. 46.

⁴ *Ibidem*, p. 46.

⁵ Jean DANIELOU, "La typologie biblique traditionnelle dans la liturgie du Moyen-Age", *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo: X. La Bibbia nell'alto medioevo*, Spoleto, 1963, p. 161.

Je vais d'abord insister sur l'importance de l'exégèse typologique, compte tenu du fait qu'elle est la méthode d'interprétation de l'Ecriture que l'on retrouve davantage dans l'hymnographie byzantine. Plus tard, je reviendrai sur les conférences.

Il faut toujours nous rappeler que la lecture typologique de la Sainte Ecriture a été inaugurée par notre Seigneur Jésus Christ Lui-même.

Le Sauveur a parlé du serpent qui a été élevé par Moïse dans le désert comme préfiguration de Sa crucifixion:

Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme, afin que quiconque croit en Lui ait la vie éternelle (*Jn* 3, 14-15).

Il a aussi répondu aux Pharisiens, qui Lui réclamaient un signe, qu'il ne leur serait donné que le signe du prophète Jonas:

De même, en effet, que Jonas fut dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits (*Mt* 12, 40).

Cela veut dire que Jonas a été "le type" (τύπος) ou "la figure", "la préfiguration" du Christ qui est "l'antitype" (ἀντίτυπος) de Jonas. De la même façon, le séjour de Jonas dans le ventre du monstre marin trois jours et trois nuits est une image typologique de la résurrection du Christ.

Les apôtres et les pères de l'Eglise ont interprété l'Ecriture de la même manière typologique que l'on retrouve dans les hymnes liturgiques.

Au II^e siècle, dans son Homélie pascalle, appelé "Peri Pascha" (περί πάσχα) – "Sur la Pâque", Méliton de Sardes mentionnait déjà des images typologiques qui ont été conservées jusqu'à présent dans l'hymnographie byzantine de la Semaine Sainte. Je vais m'arrêter un peu sur cette homélie pour deux raisons: premièrement, elle nous offre un des plus anciens exemples d'interprétation liturgique de l'Ecriture et, deuxièmement, elle nous montre que l'origine de certaines hymnes liturgiques mentionnées lors de ce congrès peut remonter jusqu'au II^e siècle.

Les premières paroles de l'homélie – « (Le texte de) l'Ecriture sur l'exode hébreu a été lu et les paroles du mystère viennent d'être expliquées »⁶ – et sa forme poétique laissent penser que cet écrit était lu pendant le culte pascal de l'Eglise de Sardes, après la lecture du 12^e chapitre du livre de l'Exode. Ainsi "Peri Pascha" a eu au début, vraisemblablement, un usage liturgique.

⁶ MÉLITON DE SARDES, *Sur la Pâque*, n. 1, Paris, 1966 (= *Sources chrétiennes* 123), p. 61.

L'Eglise de Sardes, comme toutes les autres communautés fondées par le Saint Apôtre Jean moins d'un siècle avant l'épiscopat de Méliton, célébrait Pâques, selon une tradition locale, le jour même de la première pleine lune de printemps, c'est-à-dire en même temps que les Juifs, le 14 Nissan. C'est pour cela qu'on les appelait "quartodécimans". Othmar Perler considérerait qu'il fallait placer le "Peri Pascha" « dans le cadre liturgique de la Pâque quartodécimane »⁷.

Le texte de cette homélie nous révèle qu'il ne s'agissait pas d'une fête judéo-chrétienne, mais des Pâques chrétiennes dont le contenu principal est le souvenir de l'accomplissement de la Pâque de l'Ancien Testament dans la passion, la mort et la résurrection du Christ.

Méliton compare le type, "la préfiguration", avec "le modèle de l'œuvre", « un modèle ou en cire, ou en argile, ou en bois », « une petite et périssable maquette », nécessaire « pour qu'on puisse voir ce qui va être construit plus haut en grandeur et plus fort en résistance et beau de forme et riche en équipement »⁸. Il utilise pour la préfiguration le terme "τύπος"⁹, qui signifie figure ou type, mais également le terme "μυστήριον"¹⁰, mystère, qui a été aussi utilisé par le Saint Apôtre Paul pour le mariage: « ce mystère est de grande portée; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise » (Eph 5, 32).

L'évêque de Sardes annonce que la Pâque de l'ancienne Loi a été "le mystère", "la figure" ou "le type" des nouvelles Pâques du Logos¹¹. Le mouton ou l'agneau immolé en Egypte pour le salut du peuple d'Israël est la préfiguration du Christ crucifié pour le salut des hommes¹², l'image typologique centrale de l'Homélie pascale, enracinée dans la prophétie d'Isaïe 53, 7. Elle a été préservée dans les offices byzantins de la Passion, par exemple dans le lucernaire des vêpres du Jeudi Saint – « L'Agneau annoncé par Isaïe marche vers son immolation librement ... »¹³ – et dans l'ikos des matines du Vendredi Saint – « La vierge Marie, voyant son Agneau conduit à l'immolation, l'accompagnait avec les autres femmes ... »¹⁴. Méliton utilise aussi d'autres images typologiques, préservées dans les hymnes byzantines, comme le peuple d'Israël pour l'Eglise, le temple pour le corps du Christ et « la Jérusalem d'en bas »

⁷ Othmar PERLER, "Introduction" dans MÉLITON DE SARDES, *op. cit.*, p. 24.

⁸ MÉLITON DE SARDES, *op. cit.*, nn. 36-38, pp. 79-81.

⁹ *Ibidem*, n. 3, p. 61.

¹⁰ *Ibidem*, nn. 1 et 2, p. 61.

¹¹ *Ibidem*, nn. 1-4, p. 61, 63.

¹² *Ibidem*, nn. 3-8 et 31-33, pp. 61-65, 77.

¹³ *Triode de carême*, tome 3, Rome, 1978, p. 165.

¹⁴ *Ibidem*, p. 225.

pour « la Jérusalem d'en haut »¹⁵. Abel, Isaac, Joseph, Moïse et David ont tous été des préfigurations du Christ¹⁶.

Mais les offices byzantins de la Semaine Sainte ont également en commun avec l'Homélie pascalle des images théologiques et poétiques que l'on retrouve pour la première fois chez Méliton.

Ainsi, l'évêque de Sardes s'adressait au peuple d'Israël en disant:

Ne t'ont intimidé ni la main desséchée rendue saine au corps, ni les yeux des infirmes rouverts par sa main, ni les corps paralysés redressés par sa voix; et ne t'a pas intimidé le miracle le plus inouï d'un homme mort depuis quatre jours déjà, ressuscité du tombeau.

Car, ayant donné et le fouet à son corps et les épines à sa tête, tu lias encore ses bonnes mains qui te formèrent à partir de la terre, et tu abreuvais de fiel sa bonne bouche, celle qui t'avait nourri de la vie et tu mis à mort le Seigneur le jour de la Grande Fête¹⁷.

Cette image nous rappelle l'antienne XII des matines du Vendredi Saint:

O mon peuple, que t'ai-je fait? dit le Seigneur; en quoi t'ai-je contristé? à tes aveugles j'ai rendu la clarté, j'ai purifié tes lépreux, j'ai fait lever le paralytique de son grabat; ô mon peuple, que t'ai-je fait? et que me donnes-tu en retour? pour la manne, le fiel, et le vinaigre pour l'eau du rocher, pour mon amour, tu me cloues à la croix¹⁸.

Méliton de Sardes nous propose, pour la première fois dans la littérature chrétienne, une image théologique et poétique d'une grande profondeur:

Celui qui suspendit la terre est suspendu, celui qui fixa les cieux est fixé, celui qui consolida tout est retenu sur le bois, celui qui est Maître est outragé, celui qui est le roi d'Israël est écarté par une main israélite¹⁹.

Ce poème théologique, qui présente le paradoxe de la souffrance du Fils de Dieu, ressemble d'une manière frappante à l'antienne XV des matines du Vendredi Saint:

En ce jour est suspendu à la croix celui qui suspendit la terre sur les eaux; d'une couronne d'épines le Roi des Anges est couronné; d'une pourpre dérisoire il est revêtu, lui qui revêt le ciel de nuées; celui qui dans le Jourdain a libéré Adam, accepte les coups et les soufflets;

¹⁵ MÉLITON DE SARDES, *op. cit.*, nn. 43-45, p. 83, 85.

¹⁶ *Ibidem*, n. 59, p. 93.

¹⁷ *Ibidem*, nn. 78, 79, p. 103, 105.

¹⁸ *Triode de carême*, tome 3, Rome, 1978, p. 210.

¹⁹ MÉLITON DE SARDES, *op. cit.*, n. 96, p. 117, 119.

l'Epoux de l'Eglise est percé de clous; le Fils de la Vierge d'une lance est transpercé²⁰.

Ces ressemblances nous montrent que les deux hymnes liturgiques citées, qui ont été mentionnées dans la conférence du père Nicolas Cernokrak, sont très anciennes, leurs origines remontant au moins jusqu'au II^e siècle, lorsque Méliton a écrit son Homélie.

Le fait que des images théologiques et poétiques mentionnées par Méliton se retrouvent si bien préservées dans notre hymnographie liturgique contemporaine prouve la continuité qui existe dans le développement de la théologie et du culte de l'Eglise Orthodoxe, la continuité sans rupture de sa Sainte Tradition.

En effet, comme écrivait le Père Serge Boulgakov, ancien doyen de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge de Paris, dans l'Eglise Orthodoxe la Sainte Tradition n'est « ni musée archéologique, ni catalogue savant, ni non plus "dépôt" inerte de la foi », mais elle est « la mémoire vivante de l'Eglise, qui contient son enseignement vrai, tel qu'il se développe dans son histoire »²¹.

Comme le Père Yves-Marie Blanchard, professeur à l'Institut Catholique de Paris, l'a souligné dans une de ses réactions et l'a répété aujourd'hui lors de sa conférence, la liturgie parle l'Ecriture comme le Nouveau Testament parle l'Ancien Testament.

Je pense que les liturgistes sont les premiers appelés à garder la continuité de ce langage à travers lequel nous parle le Verbe de Dieu.

Ils doivent corriger les excès des exégètes modernes qui parfois, fascinés par leur recherche historique et critique, oublient la relativité de la vérité scientifique qui demeure toujours une hypothèse de travail et qu'il ne faut pas considérer comme un dogme.

Il s'agit d'une tendance à mettre en doute le sens typologique et messianique de certains textes vétérotestamentaires et surtout des prophéties messianiques et leur accomplissement en Christ.

Ainsi, dans la prophétie messianique d'Isaïe 7, 14: « Voici que la Vierge concevra et enfantera un fils, et on l'appellera du nom d'Emmanuel », le fait de traduire le mot hébreu « 'almah » par « jeune femme » contredit la citation de cette prophétie dans le premier chapitre de l'évangile selon Matthieu où le mot grec "παρθένος", vierge, est appliqué d'une manière évidente à la Sainte Vierge Marie. Une telle traduction de la Bible peut être utile comme instrument de recherche, mais elle n'est pas appropriée pour l'usage liturgique, ni pour l'édification des

²⁰ *Triode de carême*, tome 3, Rome, 1978, p. 215.

²¹ P. Serge BOULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Lausanne, 1980, p. 19.

fidèles, car elle introduit une rupture, une contradiction entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et obscurcit l'accomplissement de cette prophétie en Christ.

Au milieu du V^e siècle, Théodoret de Cyr, dans son commentaire sur Isaïe, a présenté de manière systématique et rigoureuse les arguments contre la traduction du terme « 'almah » par "jeune fille". La plupart de ses arguments, toujours valables, ont déjà été formulés par certains Saints Pères qui l'ont précédé. Théodoret défend d'abord l'autorité de la Septante où « 'almah » est traduit par "παρθένος", vierge. Les érudits juifs qui ont réalisé cette première traduction de la divine Ecriture en langue grecque n'avaient aucune raison de falsifier ce texte car ils ont vécu avant l'incarnation de notre Sauveur. Ensuite, Théodoret mentionne l'argument fondé sur *Deutéronome* 22, 25-26, qui permet d'établir qu'il n'y a pas d'opposition de sens entre "παρθένος", vierge, et "νεάνις", "jeune fille":

En effet, on a la preuve que Moïse, le législateur, a employé le nom de "jeune fille" au lieu de l'appellation de "vierge": "Si quelqu'un, dit-il, rencontre une jeune fille dans la plaine et qu'il couche avec elle", faites telle et telle chose. Au reste, concédons que le législateur n'ait pas même dit cela: l'appellation de "signe" suffit à fournir une preuve. Cet enfantement est, en effet, appelé "signe" et signe très grand; or, personne n'appelle "signe" ce qui se produit chaque jour; si cet enfantement n'est pas le fait d'une vierge, mais d'une femme mariée, comment donne-t-on le nom de "signe" à la démarche habituelle de la nature?²².

Mais si même ce dernier argument, je dirais de bon sens, présenté par Théodoret n'est pas considéré comme assez convaincant, il y a une preuve qui dépasse toutes les autres car elle a la puissance de la révélation divine: l'évangéliste Matthieu cite cette prophétie, pour montrer son accomplissement par l'enfantement virginal de Marie.

Une traduction est toujours une interprétation, comme il a été dit pendant ce congrès, et l'on doit veiller à demeurer toujours dans la Tradition de l'Eglise, dont le témoin le plus visible est la liturgie. En citant la prophétie d'Isaïe 7, 14 telle qu'elle a été traduite dans la Septante, l'Evangile selon Matthieu confère à cette interprétation une autorité qui surpasse tout argument scientifique.

C'est dans le même esprit que la liturgie a retenu et interprété la prophétie d'Isaïe et son accomplissement en Christ dans une hymne qui est chantée pendant les offices orthodoxes de l'ordination et du couronne-

²² THÉODORET DE CYR, *Commentaire sur Isaïe, tome I*, Paris, 1980 (= *Sources chrétiennes* 276), p. 287, 289.

ment ou du mariage: « Isaïe danse d'allégresse: la Vierge a conçu et mis au monde un Fils, Emmanuel, le Dieu et Homme; Orient est son nom. En le magnifiant béatifions la Vierge »²³.

Les remarques suivantes, faites par le Père Yves-Marie Blanchard lors de sa conférence d'aujourd'hui, vont dans le même sens. Selon lui, la liturgie n'oppose pas l'Ancien Testament au Nouveau Testament, mais elle considère l'Ecriture comme un tout. L'Ancien et le Nouveau Testament sont un seul et même livre qui nous parle du Christ. Le couple prophète – évangile est conservé dans la liturgie. C'est une organisation binaire, articulant les prophéties et les évangiles. Cette structure existe déjà dans la Septante qui a une autorité différente par rapport aux autres variantes textuelles et traductions de l'Ancien Testament, comme l'a aussi précisé le Père Blanchard.

Je crois que la liturgie doit garder son caractère conservateur. Même si les recherches concernant l'auteur et l'unité de la composition des divers écrits bibliques nous apporte beaucoup du point de vue scientifique, j'espère qu'il n'y aura jamais dans l'Eglise des formules liturgiques comme: « Lecture de l'épître aux Hébreux, faussement attribuée au Saint Apôtre Paul » ou « Lecture d'un rajout tardif dans le Saint Evangile selon Saint Luc ».

L'attitude du rabbin, évoquée par le Pasteur Antoine Nouis, me semble plus sage: pour demeurer dans sa tradition, il continuait de dire aux fidèles que la Torah a été écrite par Moïse, même s'il ne le croyait plus.

Dans la traduction des textes liturgiques aussi, il est important de respecter la Tradition de l'Eglise. C'est ce que nous essayons de faire dans le groupe de traduction de la Fraternité Orthodoxe en Europe Occidentale. Il ne faut pas changer ces textes à cause de certains malentendus dans l'histoire, surtout lorsqu'il s'agit d'hymnes très anciennes comme celles de la Semaine Sainte, dont j'ai fait mention auparavant. Grâce à une bonne catéchèse des fidèles et en remplaçant le mot "Juif" par "Judéen" qui traduit mieux le texte, on peut comprendre correctement la polémique du Christ avec les Juifs mentionnée dans l'Evangile selon Saint Jean et interprétée par les offices byzantins de la Passion. Je pense qu'ainsi on peut résoudre, tout en respectant la Tradition, le problème soulevé par le Père Nicolas Cernokrak lors de sa conférence.

J'ai remarqué la préoccupation du Père Marcel Metzger, qui a souligné la nécessité d'avoir une meilleure traduction en français des textes liturgiques romains. Durant la longue période d'utilisation exclusive des

²³ *Euchologe ou rituel de l'Eglise Orthodoxe*, Le Monastère Saint-Nicolas de La Dalmerie, Le Bousquet d'Orb, 1979, p. 45.

“langues liturgiques sacrées”, l'Eglise Orthodoxe Roumaine est la première Eglise orthodoxe locale à être passée à la langue vernaculaire dans le culte, il y a trois siècles et demi. Cependant ce processus de traduction à partir du grec et du slavon et d'introduction progressive du roumain dans la liturgie a duré plus d'un demi-siècle pour la création d'un vrai langage liturgique: propre à l'Eglise, enraciné dans sa Tradition, mais compréhensible pour tous les Roumains.

Plusieurs variantes des traductions des hymnes liturgiques sont utilisées aujourd'hui dans les paroisses orthodoxes francophones. Et cela est un bon signe: le processus de traduction prend son temps pour aboutir à la création d'un langage liturgique français.

L'hymnographie liturgique est l'Ecriture vécue dans l'Eglise à travers le culte. En Roumanie il y a un Père spirituel renommé, le Père Théophile du Monastère Sâmbăta, qui est aveugle-né. Il m'a impressionné par sa profonde connaissance théologique et biblique qu'il a acquise en écoutant attentivement les hymnes liturgiques pendant les offices. Ainsi le culte est-il expression et source de la véritable théologie.

Madame Françoise Jeanlin nous a montré que l'hymne acathiste à la Mère de Dieu est également d'inspiration biblique et utilise le langage typologique. J'ai remarqué la réaction du Pasteur Gaston Westphal qui a beaucoup aimé cet hymne et senti comme un manque l'absence de la Mère de Dieu dans le culte protestant. Car, je le cite, « on loue Marie pour mieux adorer le Christ ».

Dans l'exposé du Pasteur Jaques-Noël Pérès sur l'office pour les malades du négus Zar'a Ya'quab, j'ai trouvé intéressante la mention de l'obligation pour les chrétiens d'avoir un père spirituel et de se confesser avant la participation à l'office eucharistique. Cette pratique dans l'Eglise Ethiopienne au XIV^e siècle est d'autant plus importante aujourd'hui, car à notre époque on essaye d'amoindrir la valeur de la confession.

L'attitude de monsieur Jean-Claude Larchet m'a paru également remarquable: avec sa compétence de professeur de philosophie, il a rejeté toute opinion concernant une possible influence philosophique sur l'hymnographie de l'office des funérailles, en démontrant qu'il ne s'agit que de sources bibliques.

En outre, j'ai été impressionné par la tenue du Pasteur Alain Joly qui s'est présenté devant nous dans la tenue de son ministère liturgique; il nous a parlé avec beaucoup de respect de la tradition liturgique de son Eglise luthérienne.

Pendant cette semaine nous avons eu la chance d'assister à un éventail de conférences très diverses, à partir de la plus technique, celle de madame Renaud-Chamska, un peu difficile à suivre mais néanmoins

intéressante, jusqu'aux plus descriptives, comme celle du père membre de la Commission Francophone Cistercienne; à partir des plus traditionnelles, comme celles de madame Jeanlin et de monsieur Larchet, jusqu'aux plus libérales, comme celle du Pasteur Nouis.

Toutes les conférences présentées lors de ce congrès nous confirment que l'hymnographie liturgique est vraiment l'Ecriture vécue dans l'Eglise à travers le culte.

J'ai surtout remarqué le climat d'ouverture et d'œcuménisme sain où chacun se sent libre d'exprimer son point de vue, mais écoute également l'autre et apprend de l'autre. C'est dans un tel climat que nous pouvons comprendre notre héritage commun et la richesse spécifique à chaque confession chrétienne. Je pense que cet esprit à la fois de liberté et de respect mutuel est caractéristique aux Semaines d'Etudes Liturgiques qui ont lieu chaque année depuis un demi-siècle, à l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge de Paris. J'espère que nous allons nous revoir tous ici l'année prochaine pour fêter ensemble l'anniversaire de la 50^e Semaine d'Etudes Liturgiques.

Bogdan Florin VLAICU
Institut Saint-Serge de Paris

BIBLIOTHECA " EPHEMERIDES LITURGICAE "
" SUBSIDIA "

Sezione: **Liturgia ed ecumenismo**

CONFÉRENCES SAINT-SERGE

1/1	La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie. XXIe Semaine – 1974	€ 18,08
3/2	Liturgie et rémission des péchés. XXe Semaine – 1973	€ 15,49
7/3	Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle. XXIIe Semaine – 1975	€ 18,08
8/4	Le Saint-Esprit dans la liturgie. XVIe Semaine – 1969	€ 12,91
9/5	L'assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée. XXIIIe Semaine – 1976	€ 15,49
14/6	Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques. XXIVe Semaine – 1977	€ 18,08
16/7	La liturgie expression de la foi. XXVe Semaine – 1978	€ 18,08
18/8	L'Église dans la liturgie. XXVIe Semaine – 1979	€ 18,08
20/9	Le Christ dans la liturgie. XXVIIe Semaine – 1980	€ 18,08
25/10	L'économie du salut dans la liturgie. XVIIe Semaine – 1970	€ 18,08
27/11	La liturgie : son sens, son esprit, sa méthode. XXVIIIe Semaine – 1981	€ 20,66
29/12	Liturgie, spiritualité, cultures. XXIXe Semaine – 1982	€ 20,66
32/13	Trinité et liturgie. XXXe Semaine – 1983	€ 20,66
35/14	Eschatologie et liturgie. XXXIe Semaine – 1984	€ 23,24
37/15	La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie. XXXIIe Semaine – 1985	€ 20,66

40/16	Saints et sainteté dans la liturgie. XXXIIIe Semaine – 1986	€ 23,24
44/17	Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie. XXXIVe Semaine – 1987	€ 23,24
48/18	Liturgie, conversion et vie monastique. XXXVe Semaine – 1988	€ 23,24
55/19	Liturgie et Anthropologie. XXXVle Semaine – 1989	€ 24,79
59/20	Liturgie, éthique et peuple de Dieu. XXXVIIe Semaine – 1990	€ 25,82
65/21	La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. XXXVIIIe Semaine – 1991	€ 25,82
70/22	Mystagogie : pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne. XXXIXe Semaine – 1992	€ 28,41
77/23	Le mariage. XLe Semaine – 1993	€ 30,99
79/24	L'Eucharistie: célébrations, rites, piétés. XLle Semaine – 1994	€ 41,32
85/25	Ordination et Ministères. XLIIe Semaine – 1995	€ 33,57
90/26	Liturgie et cultures. XLIIIe Semaine – 1996	€ 33,57
98/27	Liturgie et cosmos. XLIVe Semaine – 1997	€ 30,99
101/28	Liturgie et charité fraternelle. XLVe Semaine – 1998	€ 28,41
105/29	L'Hymnographie. XLVle Semaine – 1999	€ 28,41
115/30	La prière liturgique. XLVIIe Semaine – 2000	€ 33,57
119/31	La liturgie, interprète de l'écriture. I – Les Lectures bibliques pour les dimanches et fêtes XLVIIIe Semaine – 2001	€ 33,57